قــراءات
فــى
قضايا الفلسفة والمجتمع
دكــتــور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وتاريخ العلوم المساعد
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية
دكــتــور
عصمــت عــدلى
قسم الإجتماع
المعهد العالى للدراسات الأدبية
كينج مريوط - الاسكندرية
دار المعرفة الجامعية

قــراءات

في

قضايا الفلسفة والمجتمع

قراءات في قضايا الفلسفة والمجتمع

دكتور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وتاريخ العلوم المساعد
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

دكتور
عصمت عدلي
قسم الاجتماع
المعهد العالي للدراسات الأدبية
كينج مريوط الاسكندرية

٢٠٠٦

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

مقدمة

الفلسفة هى حب الحكمة، بدأت مع الإنسان وهو يتأمل عالمه ووجوده وطبيعته، بعقل يعد أهم علامة من علامات الوجود الإنسانى وان كان هذا لا يمنع من تحديد بداية الفلسفة تاريخياً، بالقرن السادس قبل الميلاد، وبالفيلسوف اليونانى طاليس.

فالفلسفة كما يدل على ذلك اسمها ذاته هى النتاج الفريد للعبقرية اليونانية هذا النتاج تميز منذ البداية بروح البحث الدؤوب وغير المحدود عن الحقيقة وبالتمرد على الأساطير والغيبيات باسم عقلانية صارمة قلما فاقها شعب آخر. وقد تمثلت هذه الحصيلة الأساسية لهذه العقلانية فى الإصرار على التقيد بالانسجام المنطقى فضلاً عن الالتزام الثابت بقوانين الاستدلال فى شتى مجالات النشاط البشرى العملية والنظرية منها على حد سواء.

ان الفلسفة اتجهت منذ البداية إلى البحث عن المَبادئ الأولى للأشياء حتى الانتهاء إلى أولها بالاطلاق. ولذلك فانها كثيراً ما تم تعريفها بأنّها البحث عن المبادئ الأولى للوجود أو عن الوجود وعلله الأولى.

ان الفلسفة أشبه بذاكرة كبيرة لا تنسى أو بنهر ينمو باطراد بمياه روافده. ذلك لأن مسائل الفلسفة التى يدور حولها التفلسف باقية أبدية. وحلولها مهما كانت قديمة لا تقدم ولا تسقط من حساب الفيلسوف كما تسقط القوانين العلمية. فلا يمكن أن يقال مثلاً أن نظرية (أفلاطون) فى (المثل) التى ظهرت منذ ثلاثة وعشرين قرناً قد بطلت الآن وحل محلها اكتشاف فلسفى جديد لأن نظرية أفلاطون لا يمكن أن يعتريها القدم أو الاهمال، فلا يزال بيننا فى هذا القرن أفلاطونيون يفكرون بوحى منها، ليس فى الفلسفة وحدها بل أيضاً فى الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية، فنظرية أفلاطون

أو غيرها أمر يعيش باستمرار لما تلهمه من اتجاهات ونزعات. ومن ثم فإن النظريات الفلسفية أكثر دواماً وخلوداً لأنها دائمة الالهام ولأنها أكثر صلة بما هو دائم وخالد... فالفلاسفة لا يجلسون فى أبراج عاجية كما يعتقد البعض، أنهم يعيشون فى أرض الواقع، وينطلقون ابتداءً منه، أنهم أناس ينتمون إلى غيرهم من البشر، غير أنهم ميالون إلى اعمال الفكر فى الواقع وفيما بعد الواقع. ان الحقيقة عند الفلاسفة لا تقتصر على الجانب المادى الحسى وحده بل تتضمن جانباً روحياً ووجدانياً.

والفلسفة هى فكر المجتمع مركز فى مذهب، وهى بذلك تهتم بقضايا المجتمع المعاصر.. قضاياه الثقافية والجمالية والأخلاقية والأيديولوچية، كما أنها تتعاون مع الدين حيناً ومع العلم أحياناً.

ان الفلسفة توجه المجتمع، وتقوده فى سلسلة متسقة الخطوات، منطقية الاتجاه، عميقة الرؤية، ومع ذلك فهى تنبع من المجتمع وتصدر عنه. وهكذا تكون العلاقة بين الفلسفة والمجتمع علاقة جدلية.

الباب الأول
الفلسفة والمجتمع

الفصل الأول: لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة.

الفصل الثاني: تعريف الفلسفة.

الفصل الثالث: تصنيف العلوم الفلسفية.

الفصل الرابع: الفلسفة وصلتها بالمجتمع.

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة

أولاً : مرحلة نشأة المدينة (أثينا) وازدهارها.

ثانياً: مرحلة بداية وازدهار العلوم

ثالثاً: مرحلة بداية الفكر الفلسفي وتطوره .

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة

أولاً: مرحلة نشأة المدينة (أثينا) وازدهارها:

إذا نظرت إلى خريطة أوربا فانك تلاحظ أن بلاد اليونان تشبه اليد التى تمتد أصابعها الملتوية إلى داخل البحر الأبيض المتوسط. والتى تقع فى جنوبها جزيرة كريت العظيمة التى أستولت هذه الأصابع المنقبضة منها فى الألف سنة الثانية قبل الميلاد، على بداية المدنية والحضارة. وإلى الشرق عبر البحر الايجى تقع آسيا الصغرى التى يسودها الهدوء والجمود الآن، والتى كانت تخفق وتذدهر فى الأيام السابقة لأفلاطون بالصناعة والتجارة والفكر. وإلى الغرب عبر ايونيا تقع ايطاليا، التى تقف كبرج مائل نحو البحر، وصقلية وأسبانيا، التى نجحت كل منها فى استعمار جزء من بلاد اليونان فى تلك الأيام. وفى النهاية تقع أعمدة هرقل (التى نسميها اليوم جبل طارق) تلك البوابة الكئيبة المعتمة التى لم يجرؤ الكثير من البحارة والملاحين على اجتيازها فى تلك الأيام. وفى الشمال تقع تلك البلاد التى كانت فى تلك الأيام لا تزال نصف بربرية وغير متحضرة والتى سميت بعد ذلك باسم مقدونيا(١).

لقد فصلت الحواجز الطبيعية من الأرض والبحار بلاد اليونان وقسمتها إلى أجزاء منعزلة، حيث كان السفر والمواصلات فى تلك الأيام أكثر صعوبة، وأشد خطورة منه فى هذه الأيام. لذلك فقد تطور كل واد فى بلاد اليونان إلى اكتفاء اقتصادى ذاتى، وكانت له حكومته المستقلة، ونظمه

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥، ص ٥.

وأسلوبه ودينه وحضارته. وفى كل حالة كانت تقوم مدينة أو مدينتان تمتد حولهما سفوح الجبال والأراضى الزراعية، وعلى هذا النمط كانت مدن الولايات اليونانية التى تشمل أسبارطه وأثينا وغيرها، وإذا لاحظنا موقع زثينا نجد أنها أبعد مدينة شرقية من المدن اليونانية وكان موقعها متميزاً حيث كانت الباب أو المنفذ الذى يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى تلك المدن التى كانت ترسل حضارتها وترفها إلى بلاد اليونان اليافعة.

وكانت أثينا فى ذلك الوقت ذات ميناء كبير تجد فيه الكثير من السفن مأوى لها من أمواج البحر الهائجة. ولها أسطول بحرى كبير. وبين عامى ٤٩٠ – ٤٧٠ قبل الميلاد تناست أثينا وأسبارطه المنافسة والغيره التى كانت بينهما ووحدت قواتهما وجيوشهما فى محاربة الفرس تحت حكم داريوس الذى أراد تحويل اليونان إلى مستعمره لامبراطورية آسيوية. وفى هذا الكفاح والصراع بين أوربا الفتية، والشرق الهرم، قدمت أسبارطه الجيش بينما قدمت أثينا الأسطول البحرى الحربى. وعندما انتهت الحرب سرحت أسبارطه جيوشها، وقاست من المشاكل الاقتصادية الناجمة عن هذه العمليات العسكرية وتسريح الجيوش بينما حولت أثينا اسطولها الحربى إلى اسطول تجارى وأصبحت احدى المدن التجارية العظيمة فى العالم القديم. وعادت أسبرطه إلى عزلة زراعية. بينما تحولت أثينا إلى سوق كبيرة وميناء ومكان اجتماع للكثير من الرجال، من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب. وحملت خلافاتهم وأتصالاتهم وعقائدهم وأفكارهم إلى أثينا حيث التحليل والفكر والمقارنة. وهكذا تبارت التقاليد وتطاحنت العقائد والأفكار فى أثينا... وقد أدى كثرة المذاهب والعقائد وتضاربها إلى أن يولد الشك فيها جميعاً. وربما كان التجار أول من أظهروا شكهم وريبتهم، فقد رأوا الكثير فى أسفارهم

وتعذر عليهم الاعتقاد بهذا الكثير، كما أن ميل التجار العام إلى تقسيم جميع الناس إلى حمقى أو أوغاد، جعلهم يميلون إلى الشك فى كل عقيدة أو مذهب أو فكر وهكذا كانت دولة المدينة فى أثينا ملتقى الأفكار والعقائد والمذاهب المختلفة الأمر الذى أدى إلى ازدهارها فى مختلف النواحى.

ثانياً: مرحلة بداية ازدهار العلوم:

مع ازدهار دولة المدينة فى أثينا سواء من الناحية الاقتصادية والتجارية والسياسية وظهور العلوم المختلفة حيث تطورت العلوم الرياضية والحساب مثلاً بتطور وزيادة تعقيد التبادل التجارى، كما تطور الفلك بزيادة مخاطر الملاحة، وقدمت الثروة المتزايدة والفراغ والراحة والأمن والاستقرار - كل هذا - أدى إلى اتاحة الفرصة فى البحث والتأمل والفكر. وفى تلك المرحلة أصبح الناس لا يسألون النجوم والكواكب أن تهديهم أو ترشدهم طريقهم عبر البحار فحسب، ولكنهم بدأوا يتساءلون عن طبيعة الكون وألغازه أيضاً، وكان أول الفلاسفة اليونان فلكيين فخورين بما أنجزوا ووصلوا إليه كما قال أرسطو. واندفع الفلاسفة والعلماء إلى أبعد الحدود بعد الحرب الفارسية، واستقدموا جميع أنواع المعرفة إلى بلادهم، وبحثوا أعظم الدراسات. وبلغت بهم الشجاعة أنهم حاولوا إيجاد تفسير للحوادث التى كانت تنسب فى الأزمنة الماضية إلى قوى ما فوق الطبيعة الخارقة والمعجزات وأفسح السحر والخرافات والطقوس الدينية طريقاً للعلم وبدأت الفلسفة.

ثالثاً: مرحلة بداية الفكر الفلسفي وتطوره:

لقد كانت الفلسفة فى البداية فلسفة طبيعية مادية، ونظرت إلى العالم المادى وتساءلت عن أصل الأشياء النهائى. وكانت النهاية الطبيعية لهذا

النوع من الأفكار هى مادية ديمقراطيس (٦٤٠ – ٣٦٠) قبل الميلاد والذى كان ينادى بأنه (لا يوجد أى شيء فى الحقيقة سوى الذرات والفراغ) لقد كانت هذه احدى الاتجاهات الرئيسية للفكر والتأمل اليونانى. وبقيت مندثرة مدة من الوقت فى أيام أفلاطون. ولكنها ظهرت وبرزت فى أبيقور (٣٤٢ – ٢٧٠) قبل الميلاد وتحولت إلى سيل عباب من الفصاحة فى ليوكريتس (٩٨ – ٥٥) قبل الميلاد ولكن التطور العظيم الخصيب فى الفلسفة اليونانية أتخذ شكلاً له فى السفسطائيين، المتجولين والطوافين، الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء. وكانوا جميعاً من أهل البراعة والحذق، ونخص بالذكر منهم على سبيل المثال (جورجياس) و (هيبياس) وكان الكثيرون منهم على جانب كبير من الادراك والعمق مثل (بروتاجوراس) (وبروديقوس) ومن النادر أن تجد مشكلة أو حلاً فى فلسفتنا الحالية العقلية والمسلكية، لم يتحققوا منه أو يتناولوه بالبحث. لقد وجهوا أسئلة عن كل شيء، ووقفوا بلا وجل أمام الحرمات الدينية والسياسية، وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل. أما فى مجال السياسة فقد انقسموا إلى مذاهب متعددة(١).

وقد أفسد السوفسطائيين عقول الشباب بمبادئهم التى تقرر أن المنفعة والمصلحة هى أساس الحقيقة، وأن ما يوجد يكون حقيقياً وصادقاً إذا أدى منفعة لى ولا يكون كذلك إذا لم يؤد إلى منفعة لى، وهجومهم على الآلهة وهجومهم على قدسية القوانين وبلبلة المعارف، بينما نجد سقراط يعد نفسه معلماً مجانياً توحى إليه الآلهة لكى يعلم الشباب ويخرج ما فى عقولهم من فساد سوفسطائى، كذلك يحاول سقراط أن يعيد للقوانين قدسيتها وللمعرفة

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٣٥.

يقينها وثباتها، ومن أجل ذلك يدفع حياته ذاتها ثمناً لمواجهة هذا الفساد السوفسطائى. ورغم أن سقراط لم يترك لنا آثاراً مكتوبة إلا أن تلميذه أفلاطون صاحب التيار المثالى فى الفلسفة، وضع لنا الكثير من المؤلفات صاغها على هيئة محاورات بين شخصيات مختلفة، تحدث فيها عن آرائه فى الوجود وتقسيمه إلى عالمين: عالم المثل وعالم الأشباح، ووضع لنا نظرية سياسية تعتمد على فكرة الحاكم الفيلسوف وأقام أخلاقاً مثالية تعتمد على فضائل الشجاعة والعفة والحكمة والعدالة علاوة على آراء أخرى فى الجمال والفن والطبيعة وما بعد الطبيعة وغيرها من فروع فلسفية أخرى.

ان أرسطو الذى كان تلميذاً لأفلاطون، وكان متأثراً به أول الأمر، أيما تأثير، سرعان ما انتقد مثاليته، وأنزل الفلسفة من السماء للأرض، حيث قدم لنا فلسفة واقعية، تحدث فيها عن فلسفة الطبيعة وفلسفة الرياضة وما بعد الطبيعة وعلوم الأخلاق والسياسة والاقتصاد، ووضع المنطق الصورى، وكتب كتاباً فى الشعر، وبالجملة قدم لنا فلسفة واقعية بها أصول الكثير من المعارف المتداولة بيننا الآن[1].

جاءت بعد أرسطو فلسفتان كبيرتان هما: الفلسفة الرواقية من جهة والفلسفة الابيقورية من جهة أخرى، أما الفلسفة الرواقية فلقد تحدثت عن العقل الكلى، وعن رباطة الجأش وضبط الأنفعالات والنظام العالمى الموحد، وجعلت علوم الطبيعة والرياضة خاضعة لعلم الأخلاق، وكانت تستهدف تحرير الانسان من الخوف وتدعو إلى العيش وفق الطبيعة والخضوع لقوانينها. فإذا أنتقلنا إلى الفلسفة الابيقورية لرأيناها تتحدث عن النظرية الذرية، غير أن أبيقور أدخل تعديلين على النظرية الذرية وهما:

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص ٣٦.

التعديل الأول: ويتمثل فى أن الذرات لا تتحرك فى الخلاء اللامحدود كيفما اتفق، وانما هى تسقط سقوطاً عمودياً تجاه مركز الكرة الأرضية. غير أن نقداً وجه إلى هذا التصور الابيقورى فحواه أن الذرات إذا تساقطت تساقطاً عمودياً نحو مركز الكرة الأرضية وحدها، حيث تلتقى الذرات وتتصادم هناك، بينما تدل المشاهدة، على أن الأجسام توجد فى كل مكان على الكرة الأرضية، ولذلك اضطر أبيقور إلى الحديث عن التعديل الثانى.

التعديل الثاني: ويتمثل بدوره فى فكرة الانحراف ومعناه أن الذرات، أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل، تنحرف رويداً رويداً، حيث يسقط بعضها فى مركز الكرة الأرضية، ويسقط البعض الثانى أمام المركز، وبعضها الثالث خلف المركز، وبعضها الرابع عن يمين المركز، وبعضها الخامس عن يسار المركز، فتنتشر فى كل الأنحاء، وتتصادم فى كل المواقع، وتتكون الأجسام عندئذ فى كل الجهات. وبتطبيق فكرة الانحراف، على المجال الأخلاقى، يذهب أبيقور إلى أن الانحراف هو دليل حرية الارادة فى الإنسان... هذا عن الفكر الفلسفى اليونانى.

- أما الحضارة الرومانية فلم تعرف فلسفة جديدة، أو فكراً مبتكراً، بل اهتمت فى سبيل رفعة الامبراطورية الرومانية بمسائل ثلاث:

المسألة الأولى: اتصلت بما يسمى بالقانون المختلط أى محاولة إيجاد قانون مشترك يجمع بين دفاته أحسن المواد القانونية التى توجد ضمن دساتير الدول التى دخلت ضمن إطار الامبراطورية الرومانية.

المسألة الثانية: اتصلت بتكوين جيش قوى يستطيع الدفاع عن حدود الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف.

المسألة الثالثة: اتصلت بالإصلاح الإدارى الذى حتمته ضرورة السيطرة الإدارية على مختلف أجزاء الامبراطورية الرومانية.

غير أن الامبراطورية الرومانية واكبها فى فترة محددة ظهور المسيحية وما ترتب على ذلك من ظهور الفلسفة المسيحيةفظهر فلاسفة من أمثال أوغسطين وتوما الاكوينى وغيرهم مما مزجوا بين الفلسفة والدين المسيحى بنسب متفاوتة.

• وتابع ذلك ظهور الفلسفة الإسلامية، حيث حاول بعض المسلمين التوجه بكل ما يمكن تجاه الفلسفة اليونانية التى ترجمت ونقلت إلى العالم الإسلامى، بينما حاول البعض الثانى التمسك بالدين الإسلامى ورفض الفلسفة اليونانية التى تم اعتبارها (فتنة) تخرج بالمسلم عن جادة الصواب. أما البعض الثالث فلقد حاول التوفيق بين العقل والنقل أى بين الفلسفة والدين. وظهر فى هذا الصدد فلاسفة كثيرون من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم كثيرون.

• وفى عصر النهضة يبدأ بعث جديد فى الفكر والفن والعلم والأدب فيظهر روجربيكون وفرنسيس بيكون فى مجال مناهج البحث العلمى. ويظهر جاليليو فى مجال العلم الطبيعى، كما يظهر عباقرة عصر النهضة فى الفن وهم ليوناردو دافنشى ومايكل أنجلو ورفائيل.

• وفى عصر الفلسفة الحديثة ظهر ديكارت بفلسفته التى تقوم على العقل والفكر، وفى انجلترا يبدأ لوك فلسفة تجريبية مناهضة لفلسفة ديكارت، ثم يظهر ليبنتز وفلسفته الخاصة «بالذرات الروحية» كما ظهر فى الفلسفة

الحديثة فلاسفة كثيرون من أمثال باسكال وهوبز وهيوم ونيتشه وشبنهور وهيجل وكانت وغيرهم.

• أما الفلسفة المعاصرة فلقد شهدت الحقبة المعاصرة ميلاد مدرستين فلسفيتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كان لها جذورها بالطبع فيما سبقها. كما ظهرت الفلسفة الحياتية والبراجماتية والواقعية الجديدة والماركسية والمثالية وغيرها.

الفصل الثاني
تعريف الفلسفة

أولاً : تعريف الفلسفة عند أفلاطون .

ثانياً: تعريف الفلسفة عند كانت .

ثالثاً: تعريف الفلسفة عند شبنهور.

الفصل الثاني

تعريف الفلسفة

ان مصطلح (فلسفة) يتكون من مقطعين Philo وتعنى حب أو محبة و Sophia وتعنى الحكمة وعلى هذا تعتبر الفلسفة حب الحكمة.

ولقد تعارف الباحثون والمفكرون منذ عهد أرسطو وهى عصورنا الراهنة بأن الحكمة التى يعشقها الفيلسوف ويتوجه اليها اما أن تكون حكمة نظرية أو حكمة عملية.

الحكمة النظرية: ان محبة الحكمة بالمعنى النظرى تنجم عن جماليات التأمل والتعمق فى التفكير بالنسبة إلى الوجود والكون بأسره، وبالنسبة إلى جماليات الأنساق الرياضية ودقتها، وعمق التفكير وجلاله بالنسبة لما بعد الطبيعة التى تضيئها ضياء أشرف الموجودات وأعظمها وهو الوجود الآلهى.

الحكمة العملية: أما محبه الحكمة العملية أو فلسفتها فهى تتعلق بميادين السياسة والأخلاق والاقتصاد.

فالحكمة السياسية تقودنا إلى التوجه نحو توجيه الدولة توجيهاً سليماً وعلى نحو يتيح لنا تحقيق الأهداف المرجوة منها وتلبية أمانيها وآمالها بهدف سعادة أفرادها.

وغياب الحكمة بمفهومها السياسى يؤدى إلى تدهور الدولة وانهيار أركانها وشقاء أفرادها حتى لو كانت الدولة فى الأساس قوية الاقتصاد متينة البنيان **والحكمة بالمعني الأخلاقي:** تكمن فى توجيه الفرد والمجتمع توجيهاً أخلاقياً سليماً يبتعد بهما عن كل أنماط الانحراف وكل أنواع الجرائم، ويتيح

لهما تحقيق الخير والابتعاد عن الشر ومن ثم يتحقق للفرد والمجتمع السعادة التى هى مطلب كل أخلاق.

والحكمة في مجال الاقتصاد: تعنى أن تكون وسطاً بين الإسراف السفيه وبين البخل والتقتير، وأن يكون هناك توازن بين الدخل والمصروفات مع ميل إلى زيادة الدخل قليلاً وذلك لمواجهة الكوارث الطبيعية أو الحوادث الانسانية.

إن هذين النوعين من الحكمة: الحكمة النظرية والحكمة العملية كانا واضحين منذ تقسيم أرسطو للعلوم وذلك إلى علوم نظرية تشمل علم الطبيعة وعلم الرياضة وعلم ما بعد الطبيعة وعلوم عملية مثل السياسية والأخلاق والاقتصاد.

تعريف الفلسفة

اختلف الفلاسفة فيما بينهم على تحديد تعريف واحد للفلسفة فكل فيلسوف منهم يدلى بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه.

ويمكننا هنا أن نتعرض لبعض التعريفات للفلسفة منها : تعريف أفلاطون، وكانت، وشبنهور :

أولاً: تعريف الفلسفة عند افلاطون: عرف أفلاطون الفلسفة بأنها «حب الحكمة»، وأن هذا الحب لا يتجه إلى الأشخاص فحسب بل يتعلق أيضاً بالأشياء والأفكار.

ثانياً: تعريف الفلسفة عند كانت: عرف «كانت» الفلسفة بأنها الاتجاه الميتافيزيقى نحو مناقشة المشكلات الخاصة بما وراء الطبيعة.

ثالثاً: تعريف الفلسفة عند شبنهور: يتفق شبنهور مع كانت فى تعريف الفلسفة بأنها البحث فى النواحى الميتافيزيقية فالإنسان كما يقول شبنهور يتساءل دائماً عن المبدأ الأول وعن المصير. من أين أتينا - ولماذا أتينا - وكيف ينتهى أجلنا - وما هى حقيقة الموت وأن الخلود صيغة ابتدعها الأحياء لمصلحتهم ومنفعتهم لكى يستزيدوا من نشاط الأفراد وانتاجهم الكمى ولكى يبعدوا عن أذهاننا كابوس النهاية المفجعة.

ومن هنا فلقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم على تحديد تعريف واحد للفلسفة، فكل فيلسوف منهم يدلى بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه. والفلسفة تختلف هنا عن العلم فبينما نجد اتفاقاً على بعض القوانين أو النظريات أو المبادئ العلمية لفترة ما بين العلماء فاننا لا نجد ذلك بالنسبة للفلسفة فالإختلاف هو طابع الفكر الفلسفى الأصيل - والاختلاف هنا هو دليل واضح وتأكيد صريح على معنى حرية الفكر والرأى بالنسبة لكل فيلسوف.. والواقع أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لهو خير دليل على ثراء الفكر وحيويته.

وجدير بالذكر أن الفلسفة لا يمكن أن تظهر إلا فى جو مفعم بالحرية مبتعد تماماً عن كل قسر وضغط وإرغام فلا فلسفة بدون تأمل ولا تأمل بدون حرية. ولذلك ظهرت الفلسفة فى بلاد اليونان ثرية ومتدفقة وحية ولم تظهر مثلاً فى مصر ولا فى أى حضارة أخرى مواكبة، رغم عراقة هذه الحضارات وعمق تأثيرها ويقال دائماً أن الحرية التى كانت سائدة فى اليونان القديم أنتجت فكراً وحواراً، لكن انعدام مثل هذه الحرية فى مصر القديمة جعل الحضارة الفرعونية تنتج أهراماً وأحجاراً بعكس اليونان التى كان يسود فيها مناخ الحرية فلقد عرفت الحضارة اليونانية القديمة المجالس

النيابية التى كان اليونانيون القدماء يعبرون فيها بكل حرية عن مواقفهم السياسية والاجتماعية.

- كما عرفت مدينة اسبرطه: وأثينا وغيرها من المدن اليونانية فكرة الانتخاب الحر.

- كما عرفت اليونان القديمة الحرية الفكرية التى تمثلت فى محاولة سقراط اصلاح عقول الشباب من الفساد الذى وضعه فيها السوفسطائيون، فكان يمشى فى الأسواق، ويلتقى بالشباب على قارعة الطريق محاوراً ومجادلاً ومستخدماً لمنهج التهكم فى محاربة الآراء والأفكار التى أشاعها رجال الحكم فى ذلك الوقت وهكذا فعل كل من أفلاطون وأرسطو.

- مما سبق يتضح لنا أنه لا يوجد تعريف واحد للفلسفة يجمع عليه كافة الفلاسفة فالواقع أن هناك من التعريفات بقدر ما هناك من الفلسفات، بمعنى أن لكل فيلسوف تعريفه الخاص الذى يتفق مع وجهة نظره الخاصة والفريدة والتى يختلف فيها عن وجهات نظر الآخرين.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة وإن كان لا يوجد تعريف واحد لها يجمع عليه جميع فلاسفتها، إلا أنها تستهدف حب الحكمة.. الحكمة النظرية والحكمة العملية فى نفس الوقت.

الفصل الثالث
تصنيف العلوم الفلسفية

أولاً : تصنيف العلوم الفلسفية :

(أ) تصنيف القدماء .

(ب) تصنيف المسلمين .

(جـ) تصهيف المحدثين .

ثانياً: النتائج العامة لتصنيف العلوم .

الفصل الثالث

تصنيف العلوم الفلسفية

أولاً: تصنيفات العلوم الفلسفية:

يمكننا تصنيف العلوم الفلسفية على النحو التالى :

١- تصنيف القدماء، ويشمل الآتى :

(أ) تصنيف أفلاطون.

(ب) تصنيف أرسطو.

(جـ) تصنيف الابيقوريين والرواقيين.

٢- تصنيف المسلمين، ويشمل الآتى :

(أ) الكندى.

(ب) الفرابى.

(جـ) اخوان الصفا.

(د) ابن سينا.

٣- تصنيف المحدثين، ويشمل الآتى :

(أ) بيكون.

(ب) ديكارت.

(جـ) دلامبيير.

(د) كريستيان وولف.

(هـ) هيجل وفوندنت.

(و) أوجست كونت.

(ز) هربرت سبنسر.

١- تصنيف القدماء[١]:

(أ) تصنيف أفلاطون :

ان أقدم تصنيف معروف لنا تاريخياً هو تصنيف أفلاطون للفلسفة والذى يتناول الفلسفة باعتبارها جامعة لكل العلوم وقد قسم أفلاطون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هى :

الجـدل: ويشمل الفلسفة النظرية كالنظر فى طبيعة الوجود الانسانى.

العلم الطبيعي: كالنظر فى طبيعة العلوم الطبيعية.

الأخـلاق: كالنظر فى السلوك الإنسانى.

(ب) تصنيف أرسطو :

ميز أرسطو بين ثلاث مجموعات من العلوم هى :

العلوم النظرية: وتضم علوم الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة.

العلوم العملية: وتضم الأخلاق والسياسة والاقتصاد.

العلوم الشعرية: وتضم الشعر والفنون.

٢- تصنيف المسلمين :

(أ) الكندي[٢]:

ان علوم الفلسفة عند الكندى ثلاثة هى :

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص ٩٥.

(٢) يعقوب بن اسحق الكندى (توفى حوالى ٨٦٦م) من أعظم الفلاسفة المسلمين.

العلم الرياضـي: ويشمل العدد والهندسة والفلك.

علم الطبيعيات: وهو العلم الذى يتناول الجانب الحسى من النفس.

علم الربوبـية: وهو أعلى درجات العلوم.

(ب) الفارابي[1]**:**

يعد الفارابى الفيلسوف الإسلامى الوحيد الذى أعتنى بدراسة تصنيف العلوم وأفرد لها كتاباً خاصاً هو – أحصاء العلوم – وهو من أهم كتبه وانتشر هذا الكتاب فى الشرق الإسلامى والغرب المسيحى على السواء وأصبحت لهذا الكتاب شهرة فائقة وأهمية كبيرة فى تاريخ العلم والفلسفة – وفى هذا الكتاب قام الفارابى بتصنيف العلوم على النحو التالى:

علم اللسان – علم المنطق – علم التعاليم – العلم الطبيعى – العلم الالهى العلم المدنى – علم الفقه – علم الكلام.

علم اللسان: ويشتمل على حفظ الألفاظ عنـد الأمـة وهـذا فى العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغـوية كما يقـوم هذا العـلـم أيضـاً باستنـباط قـوانـين هذه الألفاظ وهو المعروف بعلم اللغة ثـم قواعـد هـذه الألفاظ ويعرف بعلم النحـو.

علم المنطق: ويشتمل على البرهان والجدل.

علم التعاليم: ويشتمل على العدد والحساب والهندسة.

العلم الطبيعي: ويشتمل على الفلك والمعادن والنبات والحيوان.

---

(١) محمد بن محمد الفارابى: احصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين، ط ٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٥٢.

العلم الآلهي: ويشتمل على أمور ما بعد الطبيعة والموجودات المجردة والنواحى الروحية.

العلم المدني: ويشتمل على النواحى الإدارية والتى يختص بها الانسان دون سائر الكائنات الحية – وكذا أنماط السلوك الإنسانى.

علم الفقه: ويشتمل على الآراء والمذاهب الفقهية وسلوك الإنسان المسلم.

علم الكلام: ويشتمل هذا العلم عند الفارابى على جزءان : **الأول:** يدور حول الآراء، **والثاني:** يدور حول الأفعال. أما ما يدور حول الآراء فهو ما يتعلق بمسائل تمس العقيدة كذات الله. أما ما يدور حول الأفعال فهو ما يتعلق بمشكلة الجبر والاختيار وهل الانسان مسير أم مخير إلى غير ذلك من مسائل تتعلق بالسلوك الإنسانى.

(جـ) اخوان الصفا :

وهم يقسمون الفلسفة إلى نظرية وعملية.

(د) ابن سـينا :

قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام هى :

العلم الأسفل وهو العلم الطبيعي: ويبحث فى المادة والحركة والفلك والكون.

العلم الأوسط وهو العلم الرياضـي: كالمربع والكروية والدائرة والعدد

العلم الأعلـي أو العلم الآلـهـي: كذات الله والصفات مثل الكثرة والعلة والمعلول.

٣- تصنيف المحدثين[١]:

يلاحظ على التصنيفات الحديثة أنها أخذت تتجه بالتدريج إلى الالتزام بالناحية التجريبية والوضعية.

وسوف نستعرض هنا بعض التصنيفات لعدد من أهم الفلاسفة المحدثين حتى نستطيع أن نحدد في النهاية ميدان البحث الفلسفى الحديث بعد أن استقلت مجموعة العلوم التى تدرس الظواهر تجريبياً.

تصنيف بيكون – تصنيف ديكارت – تصنيف دلامبير – تصنيف كريستيان وولف – تصنيف هيجل وفوندنت – تصنيف أوجست كونت – تصنيف هربرت سبنسر.

(أ) تصنيف بيكون:

أول تصنيف يقابلنا فى العصر الحديث هو تصنيف فرنسيس بيكون – فإذا – كان أرسطو قد اعتبر الغرض من المعرفة أساساً لتصنيفه الفلسفى فإن بيكون اعتمد فى تصنيفه للفلسفة على القوى التى تساعد الإنسان على المعرفة وهذه القوى يرجعها بيكون إلى ثلاث قوى هى الذاكرة، والتخيل، والعقل. لذلك نجده قد قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هى :

علم التاريخ: ونحصله بالذاكرة.

الشعر: ونحصله بالتخيل.

الفلسفة: ونحصلها بالعقل.

وقد اهتم بيكون بعلوم العقل أى الفلسفة والتى تحتوى من وجهة نظره على ثلاث موضوعات رئيسية هى: الله، والطبيعة، والإنسان.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ٩٦.

(ب) تصنيف ديكارت[1]:

انطلق ديكارت فى تصنيفه للعلوم الفلسفية على أساس تدريب الذهن الانسانى على اكتساب عادة الاهتداء إلى الحقيقة فإذا ما اكتسب الذهن هذه العادة فاننا نكون قد وصلنا إلى الفلسفة الحقة.. ومن هذا المنطلق اعتبر ديكارت الميتافيزيقا أساس الفلسفة وقسمها إلى جزئين:

الجزء الأول: ويشتمل على مبادئ المعرفة التى من جملتها تفسير كلام الله وروحانية نفوسنا والمعانى الإنسانية الموجودة فى الإنسان وهو [جزء مجرد] يعتمد على المعانى المجددة أو السامية.

الجزء الثاني: وهو الفيزيقا والتى تنطوى على باقى العلوم الأخرى المادية كالطب والميكانيكا والرياضة والفلك وغيرها من العلوم الطبيعية والتى تنتهى بالأخلاق - ويقصد ديكارت بالأخلاق هنا هى الأخلاق الرفيعة والكاملة والتى عندما يصل إليها الإنسان فإنه يفترض معرفته التامة بكل العلوم الأخرى ومن هنا نستطيع أن نصل إلى المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة... وهكذا يضع ديكارت الميتافيزيقا فى تصنيفه على رأس العلوم فهو يقول: «الفلسفة هى عبارة عن شجرة جذورها الميتافيزيقا وفروعها الفيزيقا).

(جـ) تصنيف دلامبير:

يجعل دلامبير التمييز بين العقل والمادة أساساً لتصنيفه فيقسم العلوم إلى قسمين هما العلوم الطبيعية والعلوم العقلية.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها: مرجع سابق، ص ٩٧.

(د) تصنيف كريستيان وولف :

قسم هذا الفيلسوف الفلسفة إلى قسمين: نظرى، وعملى.

القسم النظري: وهو الذى يبحث فى الله، والنفس، والعالم. مثل العلم الآلهى وعلم النفس.

القسم العملي: فهو الأخلاق والاقتصاد والسياسة.

(هـ) تصنيف هيجل وفوندنت :

وينصب على تحديد العلم المطلق أى العلم الذى يبحث فى أصل المعرفة من ناحية مادتها.

(و) تصنيف أوجست كونت :

ويعد تصنيف أوجست كونت أهم تصنيف للعلوم فى القرن ١٩. وأوجست كونت هو زعيم المدرسة الواقعية الحديثة التى ترى أن موضوع المعرفة الإنسانية هو الواقع المدرك بالحواس وما عدا ذلك لا يصلح أن يكون موضوعاً لأى علم. فهو اذن لا يعترف بالفلسفة ولا يهتم إلا بالعلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة.

وكان الهدف الأساسى عند كونت هو اصلاح المجتمع الفرنسى فى عصره وقد رأى أنه لا يمكن إصلاح هذا المجتمع إلا إذا صلحت أخلاقه، وحاول كونت البحث عن تفسير للاضطراب الخلقى السائد فى عصره فأرجعه إلى اضطراب عقلى. فلم يكن هناك أى اتفاق عقلى يتحقق بين الأفراد على هيئة مجموعة من العقائد المشتركة وقد تساءل كونت عن مصدر هذا الاضطراب العقلى للمجتمع.. وانتهى إلى أن ذلك يرجع إلى

تخبط الناس فى تفكيرهم وذلك بسبب تعدد مناهج التفكير لدى الناس، فالناس يتبعون مناهج ثلاثة للتفكير هى: التفكير اللاهوتى، والتفكير الميتافيزيقى، والتفكير الواقعى.

(قانون الحالات الثلاث)

وحاول كونت أن يوجه الإنسانية إلى التفكير الوضعى وبذلك ينتهى الاضطراب العقلى ويتم إصلاح المجتمع... إذن فإصلاح المجتمع يتم فى نظره عن طريق شيوع التفكير العلمى أو الوضعى.

وقد اعتقد كونت أن هذه الحالات الثلاثة هى حالات تطورية تمر بها المجتمعات ويمر بها الذهن الإنسانى حتى يصل إلى مرحلة الوضعية.

- إذن اعتمد كونت فى تصنيفه للعلوم على العلوم التى تعتمد على الملاحظة والتى تهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر. فكل ما لا يقع تحت الملاحظة فهو خارج دائرة العلم.

(ز) تصنيف هربرت سبنسر:

هربرت سبنسر فيلسوف انجليزى من فلاسفة القرن ١٩ . وقد انتقد سبنسر تصنيف أوجست كونت وكان أهم انتقاد وجهه سبنسر لكونت هو أن كونت جعل الإنسان محور الكون وبذلك ناقض كونت نفسه (ذلك لأن فهم الأشياء وتقويمها حسب وجهة نظر الإنسان نفسه ما هو إلا مظهر من مظاهر التفكير اللاهوتى.. الذى يقول كونت نفسه أن الإنسانية تخلصت منه فى المرحلة الوضعية).

- معنى ذلك أن كونت يناقض نفسه كما يقول سبنسر. ولتفسير ذلك يمكننا أن نقول إذا كان كونت قد دعا إلى التمسك بالمرحلة الوضعية فى

التفكير الإنسانى إلا أنه عاد وقرر أن الإنسان قد يعتمد أساساً على الفكر الدينى فى حياته. وقد قسم هربرت سبنسر العلوم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلوم المجـــردة: مثل المنطق والرياضة والفلسفة.

الثاني: العلوم الطبيعية: مثل الطبيعة والكيمياء.

الثالث: علوم الموجودات: مثل علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. وهكذا نجد أن سبنسر يجمع فى تصنيفه العلوم التجريبية والعلوم النفسية دون تمييز واضح بينهما.

كما نلاحظ أن تقسيماته لا تتسم بطابع التحديد الدقيق والتمييز بين العلوم بوضوح إذ أننا نجدها مختلطة متداخلة.

ثانياً: النتائج العامة لتصنيف العلوم:

تتلخص النتائج العامة لتصنيف العلوم فيما يلى:

١- لا يوجد تصنيف محدد للعلوم أتفق عليه الفلاسفة وذلك يرجع إلى تعدد تعريفات الفلسفة، وقد سبق أن ذكرنا أنه لا يوجد تعريف جامع مانع للفلسفة.

٢- استقلال وانفصال العلوم الطبيعية عن الفلسفة حيث أصبحت لتلك العلوم الطبيعية فروعها ومناهجها المختلفة.

٣- استقلال علم النفس وعلم الاجتماع عن الفلسفة كنتيجة حتمية لاستخدام المنهج التجريبى فى العلوم الإنسانية.

٤- تلك هى أهم النتائج العامة لتصنيف العلوم.. وأخيراً فإنه يجب الإشارة إلى أن هذه العلوم التى انفصلت عن الفلسفة سيظل كل منها يعمل فى مجاله الخاص منفصلاً عن العلوم الأخرى.

الفصل الرابع

الفلسفة وصلتها بالمجتمع

أولاً : الفلسفة وتنظيم المجتمع .

ثانياً: الفلسفة والأمن الاجتماعي .

الفصل الرابع

الفلسفة وصلتها بالمجتمع

لا يعيش الفلاسفة فى برج عاجى بعيداً عن قضايا المجتمع والناس، بل هم متشابكون مع الواقع، ملتحمون به أشد الالتحام، بل لا نكاد نكون مغالين إذا قلنا أن الفلسفة هى فكر المجتمع مركز فى مذهب. أنظر إلى المجتمعات من حولك وسوف ترى كل مجتمع منها وقد عبرت عنه فلسفة معينة بذاتها، أو لنقل بعبارة أخرى أنه يكاد أن يكون لكل مجتمع فلسفته الخاصة التى تساير واقعه وتعبر عن ثقافته وحضارته وقضاياه الاجتماعية والسياسية الاخلاقية وغيرها(١).

فالولايات المتحدة الأمريكية تتخذ من الفلسفة البراجماتية مذهباً لها، البراجماتية التى تحاول الابتعاد عن كل ما هو ميتافيزيقى ومجرد، والتى تقرن الحقيقة بالمنفعة من حيث تقرر أن الشيء يكون صادقاً متى حقق نفعاً بالنسبة إلىّ ويكون كاذباً إذا لم يحقق هذا النفع، تعبر أصدق تعبير عن حياة المصلحة والمنفعة التى تقوم عليها سياسة الولايات المتحدة الأمريكية فى الداخل والخارج، فالولايات المتحدة الأمريكية لا تقدم المعونات الخارجية للدول المختلفة من أجل سواد عيون هذه الدول، ولكن من أجل فرض سيطرتها وهيمنتها على هذه الدول. ان الفلسفة البراجماتية وهى فلسفة عملية هى نتاج الواقع الأمريكى وتعبيراً عن قضاياه.

والاتحاد السوفيتى الذى تفككت أواصره، وتفتت إلى دويلات جنباً إلى جنب مع جمهورية الصين الشعبية وغيرها من الدول الاشتراكية، كانت

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة: مرجع سابق، ص ٣٩ - ٤٣.

تعتمد على الفلسفة الماركسية مذهباً لها، تلك الفلسفة التى شيدها كارل ماركس على أسس مادية واقتصادية خلال ماديته الجدلية والتاريخية، بحيث تكون المادة وحركتها الأساس التحتى أو البناء التحتى (الاقتصاد والانتاج) الذى ينعكس منه البناء الفوقى من أيديولوچيا وثقافة ودين وقانون وفن وغير ذلك.

لقد ظلت الماركسية هى فلسفة الاتحاد السوڤيتى حتى عام ١٩٨٥ حينما ظهر كتاب جورباتشوف عن (البروسترويكا) أو اعادة النباء[١].

كما ظلت الماركسية هى فلسفة الصين الشعبية حتى وقتنا الراهن، علاوة على استمرار الحزب الشيوعى القائم على الماركسية فى التأثير على المجريات السياسية للكثير من دول العالم[٢].

أما الفلسفة التجريبية والواقعية فلقد ظلت هى طابع المجتمع الانجليزى والمعبرة عن طبيعة شعبه، وهكذا كانت سيطرة فلسفة چون لوك التجريبية ثم فلسفة هيوم وهى تجريبية أيضاً وسطوة فلسفة چون استيوارت مل وفلسفة برتراندرسل وهما فلسفتان واقعيتان على المجتمع الانجليزى.

لقد ظل المجتمع الانجليزى محتفظاً إلى حد كبير بطابع تجريبى واقعى جزئى، ومن ثم كانت الفلسفات التى سادت هذا المجتمع وعبرت عن قضاياه فلسفات تجريبية وواقعية مثل فلسفات چون لوك وديڤيد هيوم وچون استيوارت مل وبرتراندرسل. حقاً لقد ظهر تيار مثالى فى انجلترا تزعمه بوزانكيت وبرادلى، لكن هذا التيار لم يكن بنفس قوة التيار الواقعى من حيث

---

(١) على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ٣٥.

(٢) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٣٩.

المدى والعمق ولا أدل على ذلك من أن التيار المثالى قد احتل المركز الأخير على المستويين التخصصى والشعبى فى المؤتمر الفلسفى الذى عقد عام ١٩٤٨.

أما المجتمع الفرنسى فقد ساده تيار عقلى بدأه ديكارت بفلسفة الشك واليقين وسار على هديه كثير من الفلاسفة والمفكرين، غير أن المجتمع الفرنسى وقد عانى معاناة عنيفة من جراء الحرب العالمية الثانية انتقل إلى الفلسفة الوجودية باحثاً عن الحرية الفردية. ومبتعداً عن العقل وقواه بدعوى أن العقل كان هو مخترع الآلات وأدوات القتل والقنابل الذرية التى تسببت فى حدوث كوارث إنسانية لا يمكن وصف مدى خطورتها على الإنسان والجنس البشرى. وبدلاً من الشعار الذى رفعه ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) رفعت الوجودية شعار (أنا حر إذن أنا موجود)[١].

غير أن الفلسفة المثالية ميزت الفكر والمجتمع ا لألمانى أكبر تمييز هكذا كان الأمر عند هيجل فيلسوف المثالية المطلقة، وهكذا كان الأمر عند كانط فيلسوف المثالية المتعالية وهكذا كان الأمر عند غيرهما من الفلاسفة الألمان.

فإذا انتقلنا إلى مجتمعاتنا الإسلامية، وجدنا الإسلام وقد تغلغل فى فكر المجتمع وواقعه فى نفس الوقت، وهنا ظهرت الفلسفة الإسلامية وهى تتخذ من الإسلام محوراً رئيسياً تدور حوله. حقاً لقد كان بعض الفلاسفة المسلمين ينهلون من الفلسفة اليونانية، لكنهم أضافوا إليها لمسات إسلامية خالصة.

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٠

وعلينا الآن أن نتتبع بعض الآراء الفلسفية لبعض الفلاسفة العظام والتى أسهمت أفكارهم فى تقدم المجتمع الإنسانى ورفعته وإزدهاره... ذلك لأن الفيلسوف هو الذى يدفع عجلة التقدم فى المجتمع بالأفكار التى يعرضها. وهو الذى يخلق تيارات جديدة فى عصره وفيما يليه من عصور[1].

وسوف نعرض هنا لقضيتين تعتبران من أهم القضايا التى يتضح فيها تأثير الفلسفة على المجتمع وهما:

القضية الأولى: الفلسفة وتنظيم المجتمع.

القضية الثانية: الفلسفة والأمن الاجتماعى.

أولاً: الفلسفة وتنظيم المجتمع:

(أ) أفلاطون:

يقول أفلاطون فى جمهوريته (ان الاجتماع ظاهرة طبيعية ناشئة عن تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها لوحدة. تألّف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والملبس والمسكن ثم تزايد العدد حتى ألّفوا المدينة. فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها فلجأت إلى التجارة والملاحة. هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورى)[2]، ويضيف أفلاطون أن هذه المدينة انقلب فيما بعد إلى مدينة عسكرية بمجرد أن سادها الترف وانصرف أهلها إلى اللهو فكثرت

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مرجع سابق، ص ٧.

التطلعات والحاجات مما أدى إلى تجاوز آفاق المدينة الصغيرة إلى ما وراء أسوارها فكانت الغزوات والحروب وبالتالى التعديات، هذا واقع جديد فرض تنشئة جديدة على أهل المدينة فانصرفوا إلى توزيع العمل فكان للمدينة ثلاث وظائف هى الإدارة والدفاع والإنتاج. وكان لابد من تنشئة فئات معينة من أهلها لتولى هذه الوظائف كل حسب امكانياته ومؤهلاته. ويمضى أفلاطون فى تحديد كيفية توزيع العمل وتنشئة كل فرد فى وظيفته فى المدينة فانصهرت التنشئة بالحاجة الأمنية أى بالحاجة للمحافظة على مجتمع المدينة وعلى حياة الجماعة فيها.

(ب) أرسـطـو:

أما أرسطو فإنه يرى فى المدينة أرقى المجتمعات إذ تجمع بين الناس الذين تآلفوا فيما بينهم فتعطيهم فرص بلوغ الكمال فى العقل والأخلاق بعد أن تكون قد وفرت لهم سبل العيش والتعاون بفضل إشراف حكامها واهتمامهم برعيتهم بحكم وظيفتهم الأولى ومسؤولياتهم نحو أهل المدينة.

لقد عمد أرسطو فى كتابه عن السياسة والنظم السياسية إلى تدوين ملاحظاته حول أنظمة الحكم الملائمة للمدينة وخلص إلى أن نظام الحكم الأصلح هو الأكثر ملائمة لطبيعة أهل المدينة. فلم تكن نظرته السياسية نظرة مثالية خيالية بل نظرة واقعية أسندها إلى وجوب توفر المبادئ الأخلاقية كدعائم أساسية للسياسة المدنية.

(جـ) ابن مسكويه[1]:

أما ابن مسكويه (٩٣٢ – ١٠٣٠) فيقول (سبق القول فى حاجة بعض

---

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق فى التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١، ص ١١٢.

الناس إلى بعض وتبين أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه. وإن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض لأن الناس مطبوعون على النقائص ومضطرون إلى تماماتها.. فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حالٍ تجمع وتؤلّف بين اشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذى تجتمع اعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له.

(د) الماوردي:

كما يقول الماوردى: (ان الله تعالى خلق الخلق محتاجين وفطرهم عاجزين وجعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه. والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه. واستعانته صفة لازمة لطبعه وخِلقه قائمة فى جوهره.. ان الله تعالى جعل أسباب حاجاته وحيل عجزه فى الدنيا التى جعلها دار تكليف وعمل... فلزم لذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته... الاختلاف سبب التعاون... اعلم أن الدنيا لم تكن لجميع أهلها مسعدة ولا عن كافة ذويها معرضة، لأن اعراضها عن جميعهم عطب، واسعادهم لكافتهم فساد لائتلافهم بالاختلاف والتباين واتفاقهم بالمساعدة والتعاون. فإذا تساوى حينئذ جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا، فيذهبوا ضيعة ويهلكوا عجزاً. وأما إذا تباينوا واختلفوا، صاروا مؤتلفين بالمعونة متواصلين بالحاجة لأن ذا الحاجة وصول ...).

(هـ) ابن خلدون[1]:

أما ابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٦م) فقال فى مقدمته:

(ان الاجتماع الإنسانى ضرورى ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٩ وما بعدها.

مدنى بالطبع، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى إصطلاحهم وهو معنى العمران)، وبعد أن يبين أن الإنسان بحاجة للغذاء والكساء والدفاع عن النفس وفى كل من هذه الحاجات يتطلع نحو أقرانه للمساعدة والتعاون يخلص للقول بأن: (لابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته... فإن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى وإلا لم يكمل وجودهم).

(و) دوركايم:

وجاء بعد قرون عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م) ليتكلم عن قاعدة اجتماعية هامة وهى أن تطور الإنسان فى مجتمعه ينقله من تعاون آلى إلى تعاون عضوى[1]. فالتعاون الآلى، الميكانيكى الفطرى، ميزة المجتمعات البدائية حيث يتساوى الأفراد بدرجات ادراكهم وثقافتهم وخضوعهم لمعتقدات معينة فيقومون بأدوارهم فى مجتمعهم بصورة توزع آلى لها دون فكر مسبق جامع لعناصر هذا التعاون ومهيمن عليه وموجه له، بينما فى المجتمعات المتطورة المتميزة باختلاف الأفراد عن بعضهم البعض لتباعدهم فى المدن والبلاد والثقافات فإن التعاون يصبح عضوياً لأنه مفروض بحكم قيام الأفراد بأدوار مختلفة متممة لبعضها البعض يفرضها تنوعهم فيحصل نوع من الاتفاق الجماعى على توزع العمل فى المجتمع.

ومن هذا المنطلق يمكننا القول أن المجتمع هو نظام أو كما يعبر عنه بالفرنسية Un Systéme وككل نظام يخضع كيانه وعمله

(1) Emile durkheim. De la Division du travail Social (1893).

لقوانـيـن تنظمـه وتحكم حركـتـه... ويقول الفيلسوف (برجسون) بهذا الصـدد[1]:

(ان المجتمع الإنسانى والحيوانى عبارة عن تنظيم يملى تعاوناً وتبعية بين أعضائه فى ظل قوانين ترعاهما. فبينما يكون التعاون والتبعية عند الحيوان منصهراً فى تكوينه الفطرى الغريزى، يكون لدى الإنسان مفروضاً بحكم تواجده فى المجتمع. وكما أن قوانين التعاون والتبعية لدى الحيوان تمليها الطبيعة فإن الشىء الطبيعى الوحيد فى المجتمع الإنسانى هو حاجته إلى قانون ينظم حياته).

وهكذا تظهر جلية فكرة وجوب تنظيم حياة الإنسان فى المجتمع فى سبيل سلامة هذا المجتمع. وعملية التنظيم تفترض قواعد وأنظمة ترسم إطار تحرك الفرد ضمن مجتمعه بصورة تحفظ له حريته دون أن يمس بحرية وحقوق الآخرين. هذه الحدود لا تظهر بصورة مادية على الطبيعة بل ترسم فى ضمير كل إنسان من خلال عملية إدراك للذات الفردية وللذات الاجتماعية بحيث تصبح الذات الاجتماعية هى المهيمنة والموجهة وبها يتميز الإنسان المتمدن عن الإنسان الفطرى البدائى. وبقدر ما يكتسب الإنسان من أسباب الحضارة والعلم والأخلاق بقدر ما تنمو لديه الذات الاجتماعية ومقدرتها على التحكم بالذات الفردية.

خلاصة القول، أن الإنسان اجتماعى بطبعه لا يقوى على العيش المتزن المستقر المنظم إلا ضمن جماعته حيث توزع أقرانه الأدوار الاجتماعية فيقوم

(1) Henri Bergson. les Deux Sources de la morale et de la religion. PUF. 1951. p. 14. (voir aussi derniére édition: 1978 et Quadrige 1982.

كل منهم بدور معين يتمم به دور الآخر فيلتقى الجميع حول المجتمع الذى يعيشون فيه بما يقدمه لهم هذا المجتمع من سبل الحياة الاجتماعية. لقد أدرك الإنسان منذ القدم قيمة المجتمع بالنسبة إليه فتعاون على إيجاده وتنظيمه. وهذا ما حمل المفكرين والفلاسفة القدماء والمعاصرين على التركيز على أهمية الحياة الاجتماعية والمجتمع واستقراره وتنظيمه وتوازنه - كما ركز أفلاطون وسقراط وأرسطو - على كيان المدينة وسياستها وتنظيمها. فكان العلم المدنى، من أقدم العلوم التى عرفها الإنسان لأنه كان بحاجة إليها لتنظيم أمور حياته.

ونذكر على سبيل المثال من بين من توقفوا طويلاً عند العلم المدنى وتنظيم المجتمع أفلاطون وأرسطو والفارابى وابن مسكويه والماوردى وابن خلدون وروسو ودوركايم وأمثالهم كثيرون وكلهم مجمعون حول طبيعة الإنسان الاجتماعية والمدنية وعلى وجوب تنظيم المجتمع والحياة المدنية بصورة تتكامل معها الأدوار فينعم المجتمع بالأمن والاستقرار والرفاهية والسعادة.

ثانياً: الفلسفة والأمن الاجتماعي[1]:

إذا عدنا إلى التاريخ الإنسانى لوجدنا الأصول التاريخية لنظرية الأمن الاجتماعى لدى الفلاسفة والحكماء القدامى الذين هالهم أن يمروا بمجتمعهم وكأنهم أطياف لا يؤثرون فى مجرى حياة هذا المجتمع بينما يعانى أبناء قومهم من ظلم وفساد وتسلط وعبودية. فنبهوا وأرشدوا وكانت مكافآتهم

---

(١) عصمت عدلى: علم الاجتماع الأمنى - الأمن والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠١، ص ١١٧.

الطرد أو القتل أو الإذلال. هكذا قتل سقراط وتجرع السم واضطهد أفلاطون وشرد سواهما من الفلاسفة والمفكرين وكأنهم قالوا قولاً منكراً.

وإذا كان يتعذر علينا فى هذا المجال عرض معظم ما قيل وكتب حول بناء المجتمع السليم والأسس التى يجب أن يقوم عليها والقوانين التى يجب أن ترعى علاقة أفراده ببعضهم البعض، فإننا سوف نتوقف برهة عند تصور أفلاطون للأسس النظرية للمدينة الفاضلة، نستخلصها من الجمهورية) ومن ثم نتوقف بعده مباشرة عند الفارابى فى مدينته الفاضلة مستخلصين مما قاله هذان الحكيمان وما قال به بعدهما مفكرون وفلاسفة آخرون عن الأسس النظرية والفلسفية للأمن الاجتماعى وارتباطه بالتنشئة الاجتماعية والتربية المدنية.

والذى نود أن نلفت إليه النظر منذ البدء هو ذلك الارتباط الوثيق الذى سنلاحظه بين التصور العام للمدينة الفاضلة والتنشئة الاجتماعية والتربية المدنية التى تعطى لأبنائها. فالتركيز لدى كل المفكرين كان على العروة الوثقى التى تربط بين الأمن والتربية. بل يمكن القول بأن المجتمع البشرى سعى منذ تكوينه إلى تركيز تربية أبنائه على حفظ الأمن فيه. فكانت التربية أصلاً تربية أمنية مستندة إلى القوة النفسية التى يجب أن يتمتع بها الفرد والمستمدة من تراثه وتقاليده ومعتقداته كما هى مستمدة من قوته الجسدية ومن تربية الجسم وتنمية المقدرة الدفاعية أى المقدرة القتالية. هكذا كانت التنشئة الاجتماعية والتربية فى الماضى وهكذا كان هدفها: الحفاظ على المجتمع نفسياً وجسدياً من خلال الدعم الأخلاقى والصحى والقتالى له ولأفراده.

(أ) أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م) :

تصدر الاجتماع المدنى (نسبة إلى المدينة الفاضلة) اهتمام المفكرين الاغريق الأولين فبرز هذا الاهتمام فى تصور فيلسوفهم أفلاطون الذى انتقلت فلسفته كاملة إلى المفكرين والفلاسفة العرب فشكلت منطلقاً لفلسفة عربية كان من روادها الفارابى وابن مسكويه وغيرهم. ويمكن القول بأن الفكرة السائدة لديهم كانت وجوب دراسة الظاهرة الاجتماعية المعروفة بالاجتماع المدنى وماتضمنه من اجتماع للبشر فى المدينة تشدهم روابط حياتية وثقافية ونفسانية وروحانية مشتركة نتج عنها كيان جديد فى عالم الإنسان البدائى هو عالم المدينة. لقد وجدوا مع أفلاطون أن هذا الكيان بحاجة لأسس يقوم عليها ولدعائم تؤازره انطلاقاً من الحاجة التى شعر بها الإنسان للانضمام إلى أقرانه لتأليف وحدة بشرية متكاملة الأجزاء. وبما أن الطبيعة أعطت نموذجاً لاجتماع الأطراف لتكوين جسم واحد، وهو جسم الإنسان، فإن هذا النموذج كان محطة للمقارنة وللتشبيه لدى الباحثين والمفكرين الاجتماعيين الذين تطرقوا لموضوع تنظيم المجتمع الإنسانى، كما فعل مثلاً الفارابى فى كل مرحلة من مراحل دراسته لهذا المجتمع نظامه، فكان النظام والتنظيم محورين أساسيين دارت حولهما التأملات والأفكار.

ونتيجة لهذا التأمل برزت لدى أفلاطون معالم المدينة التى تصورها جامعة لفئات من الناس يتعايشون ضمن جمهورية لها مقوماتها ومؤسساتها الإدارية والدفاعية والإنتاجية. وبرزت مع الجمهورية حاجة أهلها للأمن فى داخلها وللسلام مع الآخرين فكانت المؤسسة العسكرية ذات التربية المدينة هى الحامية لهذا الأمن والسلام والواقية من الحروب التى يجب أن لا تحدث إلا دفاعاً عن حق. كما برزت الحاجة إلى توزيع العمل ضمن المدينة

وتوزيع المسئوليات والوظائف المدنية. فجاءت صورة الجمهورية لأفلاطون لتبلور الحياة الآمنة والمنتجة والمزدهرة فى المدينة الفاضلة السعيدة.

وخلافاً لما يعتقده البعض عن أفلاطون بأنه تصور الجمهورية الفاضلة تصوراً مثالياً انطلاقاً من خيال خلاق ساعدته على بلورته جلساته التأملية، فإن جمهوريته ولدت من خلال الأحاديث التى كان يجريها وهو يجرى فى شوارع المدينة، مدينة أثينا الاغريقية العريقة التاريخ، حيث كان يلمس الحاجة القصوى إلى التبديل الجذرى فى مقوماتها انطلاقاً من التبديل فى الذهنية والأخلاقية السائدة بين أهلها، هذا التبديل الذى لا بديل عنه لخلاص الإنسان من أوضاعه الفاسدة والنهوض بالمدينة إلى المستوى الحضارى. ان التجواب فى المدينة وضعه فى وضع المتصل المباشر بمشاكل مدينته وقومه. وقد زاد هذا الاتصال ما لمسه من متاعب شـــخصية فيها وفى رحلاته إلى جنوب ايطاليا وصقلية حيث كاد أن يقتل أو يباع فى سوق العبيد(١).

بين الأمور التى استوقفت أفلاطون أن الإنسان نظم أموره المادية ونشاطاته بالاستناد إلى المعرفة التى كونها عن موضوعها. انبثقت هذه المعرفة عن تجاربه واختباراته وتصوراته للتقنيات اللازمة لها بينما لم يقم بمثل هذا العمل تجاه قضايا السياسة العامة لمدينته وتجاه القضايا السلوكية فبقى يتماشى معها بصورة عشوائية ورتيبة اتصفت بالمغامرة وبغياب التقنية والمهارة، مع أنها أهم ما فى حياته لأنها تتناول كيانه فى مجتمعه ونظام

---

(١) يراجع المختصر فى حياته ومؤلفاته فى بعض الموسوعات العالمية مثل :
Encyclopedie lavousse, Encyclopedia Universalis, Encyclopedia Britannica.

هذا المجتمع. ولا شك فى أن هذا يعكس بصيغة أخرى تساؤلنا عن سبب غياب نظرية عامة للأمن الاجتماعى بالرغم من أن لكل انجاز مادى قام به الإنسان نظريته العامة الجامعة لقواعده.

فالحياة الاجتماعية، بنظر أفلاطون، فن يتجسد فى سياسة المدينة وهو كسائر الفنون يفترض تنظيماً داخلياً وتقنيات. ويكون محور هذا التنظيم تأمين الفضيلة والعدالة بشكل يتأمن معها الخير العام. وأول تجسيد للعدالة فى المجتمع هو توزيع العمل وتقسيمه بحيث يقوم كل فرد بوظيفة محددة وباستقامة تؤمن الخير العام (هنا كما نلاحظ نلتقى مع نظرية دوركايم فى تقسيم العمل، كما نلتقى مع جذور نظرية الدور الاجتماعى).

ولكن كيف يحصل ذلك ان لم يكن من خلال تأهيل الفرد ليكون مواطناً صالحاً؟ هذا التأهيل فى الواقع ثمرة عملية التربية المدنية القائمة على الفضيلة. ولكن هل أن هذه التربية ممكنة؟ يجيب سقراط (وهو المحاور لأفلاطون) على هذا السؤال بأن عملية التعليم ممكنة فيما إذا شكلت الفضيلة علماً قائما بصورة موضوعية ومقبولاً من الجميع لا كنتيجة إيحاء بفكرة أو كردة فعل شخصية. أى يجب أن يتكون علم للفضيلة، هذا العلم الذى سيعرف فيما بعد بعلم الأخلاق وستعرف الناحية المدنية منه بعلم التربية المدنية.

من هذا المنطلق ومن زاوية هذا الاقتراب من الفضيلة بزغت معالمها – أى الفضيلة – فتجسدت بالعدل والشجاعة والخدمة العامة، أى بما يجب أن يكون عليه المرء ليصبح مواطناً صالحاً وبما يجب أن تقوم عليه المدينة الصالحة، لأن صلاح المدينة بصلاح مواطنيها.

ويخلص أفلاطون إلى تصور الدور الذى تقوم به المدينة بالنسبة لسكانها فيرى أنها تقوم بثلاثة أدوار هى الإدارة والدفاع والإنتاج. ويمضى فى تحديد مواصفات كل دور مركّزاً على التربية القتالية والدفاعية والأمنية التى يجب أن تعطى لطبقة العسكر الذين يختارون من أشد الشبان بنية جسدية فيخضعون لتدريبات عسكرية ولنسق حياة منظمة بصورة تضمن صحتهم الجسدية كما تضمن سلامة نسلهم ناهيك عن التربية الأخلاقية والمدنية الصارمة التى تعطى لهم ليكونوا خير حماة للعدل وللفضيلة فى مدينتهم. ولا فرق بين الذكور والاناث إذ (لأجل تخريج الحراس يجب أن نميز من بين الأحداث، ذكوراً واناثاً، أصحاب الاستعداد الحربى، فنجعل منهم طائفة مستقلة ونتعدهم بالتربية، ولو أن المرأة أضعف من الرجل إلا أنه قد تصلح لجميع ما اختص به نفسه من أعمال كالطب والموسيقى والعلم والفلسفة والرياضة والحرب فليس ما يمنع من تكليف النساء بالحراسة متى ساوين الرجال فى الكفاءة لها. والأصل فى الوظيفة أنها تُقلّد للكفؤ دون اعتبار آخر. ونحن سنربى الحراس على الفضيلة، فيكون للنساء الحارسات من فضيلتهن سياج متين نأخذ من الحراس إذن بتربية واحدة إلى الثامنة عشرة، فنرتب لهم رياضات بدنية تقوى أجسامهم وتغذى نفوسهم بالآداب والفنون...»(١).

وهكذا نرى كيف تبرز فى ذهن أفلاطون أسس المدينة الآمنة الفاضلة بأفرادها كما تبرز الرابطة بين التربية الإنسانية الفاضلة وبين المدينة الصالحة وإذا ما ترجمنا تلك اللغة الفلسفية إلى لغة سوسيولوچية لقلنا أن أفلاطون قد ربط بين الأمن الاجتماعى والتربية المدنية. فالمدينة الآمنة

---

(١) البير نصرى نادر: مقدمة كتاب أبى نصر محمد الفارابى: كتاب الجمع بين آراء الحكيمين. دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٠.

الفاضلة هى تلك التى تقوم على العدل والفضيلة وكلاهما يكتسب بالتعلم والتربية.

وعندما نعلم أن أفلاطون أنشأ الأكاديمية فى ضواحى أثينا لتنشئة رجال الحكم على أساس فلسفى وأخلاقى فقصدها معظم الرجالات ممن كانت لديهم تطلعات قيادية فى زمنهم وعندما نعلم أن كثيراً من المدن وضعت دساتيرها بالاستناد إلى تعاليمه، وان هذه الأكاديمية استمرت فى أداء الرسالة التى أرادها لها أفلاطون طيلة ألف عام، إلى أن أغلقها الامبراطور جوستنيان سنة ٥٢٩م، لوقفنا على الأثر الذى تركته رسالة أفلاطون فى العلم المدنى والسياسة المدنية والأسس التى أرساها لتقوم عليها المدينة الفاضلة.

(ب) الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠م):

شكلت الجمهورية النموذج النظرى لما يجب أن تكون عليه المدينة الفاضلة حتى يعم فيها الخير والرخاء والفن وا لعلم. وبما أن قيام هذه المدينة مرتبط بالتربية والتنشئة التى يجب أن يتلقاها المواطن كى يرتقى إلى مقام المواطن الصالح كان لابد من التركيز على النفس البشرية واسرارها وكنهها للعمل على تنمية مواهبها والارتفاع بها إلى المستوى الإنسانى والاجتماعى المطلوب.

هذه الفكرة تلقاها الفارابى (٨٧٣ - ٩٥٠م) من دراسته للفلسفة اليونانية، فتعمقت لديه وتفاعلت مع أفكاره وتصوراته إلى أن خرجت فى اطار من الآراء بلورها كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة ومن ثم ركزها تركيزاً نهائياً فى كتابيه السياسة المدنية وفصول منتزعة[1].

---

(١) أبى نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق البير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣.

=/=

نلاحظ فى كتاب المدينة الفاضلة أن الفارابى اتبع نفس المنهج الأفلاطونى منطلقاً من دراسة النفس البشرية إلى أن يصل إلى المجتمع الصالح. ولذا يتضمن كتابه قسمين: قسم فلسفي، وقسم سياسى اجتماعى.

يشكل القسم الأول تمهيداً للقسم الثانى إذ بمعرفة الإنسان لنفسه يمكنه أن يعرف طبيعتها وقوتها وتوحدها وحاجاتها إلى غيرها من الأنفس ليحصل التكامل البشرى فيصل الإنسان إلى أشياء لا يمكنه تحصيلها بمفرده.

فبعد أن يقدم وصفاً للعزة الآلهية، وهى لا تشبه أى شىء بل سبب وجود الكائنات كلها، يتوقف عند تركيبة الإنسان من حيث تمتع الإنسان بالفعل وهو أسمى ملكة. والعقل مهيأ لتقبل آثار المعقولات. (وللإنسان إرادة حرة بجانب العقل وظيفتها تحصيل السعادة له بواسطة أعماله العاقلة. والسعادة البشرية هى فى أن تبلغ النفس درجة من الكمال تجعلها تقوم بدون مادة، فتصبح جوهراً مفارقاً وتبقى أبداً فى هذا الحال).

ومن ثم ان للإنسان مخيلة وهى وسط بين الحواس والعقل، تابعة للحواس وتمد العقل والشهوة.

يمضى الفارابى فى تحليل أجزاء النفس الإنسانية وقواها فيقول: (فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوى التى يتغذى بها وهى القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس المحسوس... ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما أرتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة

=/=

– أبى نصر الفارابى: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم فوزى النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

– أبى نصر الفارابى: فصول منتزعة، تحقيق وتقديم فوزى النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

الحواس لها وهذه هى القوة المتخيلة. فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض تفصيلات وتركيبات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله. ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله».

بعد أن يحلل الفارابى النفس البشرية على هذا النحو يصل إلى توحد القوى النفسانية فى نفس واحدة فتعمل كلها فى نهج واحد ثم ينتقل إلى القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون فيؤكد على احتياج الإنسان إلى غيره ليبلغ غاياته وأفضل كمالاته وأشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده. (بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين....».

وهنا نلاحظ أن الفارابى قد تلمس جذور نظرية الوظيفة الاجتماعية للفرد أو نظرية توزيع وتقسيم العمل.

وتنعقد المدينة الفاضلة فى نظر الفارابى، باجتماع التعاضد والتعاون بين أفرادها بغية بلوغ السعادة والكمال. (فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة، هى المدينة الفاضلة. والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ

السعادة) .. وبناء على ما قاله الفارابى يمكننا القول أن السعادة التى يؤمنها الاجتماع الحضرى تقوم على التعاون بين أفراد المجتمع الواحد فيتوفر الأمن فى المدينة. فإذا تعاونت المدن فيما بينها توفر الأمن فى الوطن الواحد ومن ثم فى الأمة الواحدة ومن ثم فى المعمورة بأسرها. انه الأمن الاجتماعى المحلى والعالمى الذى تنادى به الأمم المعاصرة وهيئة الأمم المتحدة الجامعة لمعظم دول المعمورة.

فالأساس النظرى إذاً للسعادة فى المدينة هو التعاون بحيث يقوم كل إنسان بوظيفة اجتماعية معينة يخدم بها أقرانه كما يخدمه أقرانه بالوظائف التى يقومون بها فتصبح (المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة هذا البدن والحفاظ عليه).

ثم يبنى الفارابى تصوره للهيكلية البشرية ضمن المدينة الفاضلة بأن يجعل فيها رئيساً حكيماً عاقلاً جامعاً لكافة صفات العقل ومن ثم يجعل فيها أعضاء هم دون الرئيس مكانة ولكن بمركز القيادة ومن ثم أعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. ويصل الفارابى إلى نفس النتيجة التى وصل إليها أفلاطون، وقد أخذ عنه بعض الآراء، وهى أن رئيس المدينة الفاضلة سيكون فيلسوفاً بما له من ميزات العقل والمخيلة ينظم ويرعى شؤون المدينة لما فيه سعادة الجميع[١].

ومن المقارنة مع أهل المدينة الجاهلية التى يصفها الفارابى ويصف مساوئ أهلها يتبين كيف يمكن أن تصنع الرعية الصالحة بابتعادها عن

---

(١) انظر تحقيق فوزى النجار لكتاب الفارابى: فصول منتزعة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١) وتحقيق D. M Dunlop وترجمته إلى الإنجليزية لكتاب الفارابى Fusul al Madaniyya of al - Farabi (Cambridque University press, 1961).

مهاوى الفسق والرذيلة التى يتصف بها أهل المدينة الجاهلية (فالمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، وإن أُرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوا بها).

وكأن الفارابى شعر أنه بحث فى كتابه المدينة الفاضلة فى أمور نظرية وفلسفية يمكن أن تكون قد أبعدته عن الواقع العملى لقيام المدينة الفاضلة فألحقه بكتاب السياسة المدنية[١] حيث أورد فيه المبادئ التى فصّلها فى كتابه المدينة الفاضلة فأكد على دور الفرد فى مجتمعه وعلى دور الرئيس المرشد الذى يقع عليه واجب قيادة تابعيه إلى ما فيه خيرهم وخير المدينة. فجاء يقول بعد تحليله لفطرة الإنسان ونفسيته وقواها (ولا جل ما قيل فى اختلاف الفطر فى أشخاص الإنسان فليس فى فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التى ينبغى أن يعملها بل يحتاج فى ذلك إلى معلم ومرشد فبعضهم يحتاج إلى ارشاد يسير وبعضهم إلى ارشاد كثير. ولا أيضاً إذا أرشد إلى هذين فهو لا محالة ما قد علم وأرشد إليه دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه. وعلى هذا أكثر الناس. فلذلك يحتاجون إلى من يُعرّفهم فهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها... ومن كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شىء ما ويحمله عليه أو يستعمله فيه فهو رئيس فى ذلك الشىء على الذى ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشىء من تلقاء نفسه ولكن إذا كان أرشد إليه وعُلّمه فعله...».

بهذا ربط الفارابى بين السياسة المدنية وضرورة الأرشاد والتوجيه على الحياة المدنية. فكان هذا الربط من بين الأسس النظرية التى اعتمدتها المدينة الفاضلة فى نشأتها. فالحياة فى المجتمع بحاجة إلى تعلّم لأن الناس

---

(١) أبى نصر الفارابى: كتاب السياسة المدنية، المرجع السابق.

جميعهم غير قادرين بأنفسهم على استيعاب ما تتطلبه منهم حياة الجماعة من واجبات وسلوك ورقابة ذاتية ووظائف تطلب منهم أو يرشدون إليها (فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضاً إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، اكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة) . أى أصبح إنساناً مدنياً. فالمدنى كما يقول الفارابى هو بالصناعة المدنية. هنا تبرز نظرية الدور الاجتماعى للفرد ووظيفة كل واحد ضمن مجتمعه وأثر الصناعة المدنية (أى التربية المدنية) فى جعل الإنسان مدنياً. فالمدينة الفاضلة هى فى أخلاق أهلها والذى يحفظها هو المدنى.

ثم يبدو أن الفارابى شعر بضرورة تركيز أفكاره حول الأسس التى أرساها للمدينة الفاضلة وللحياة فيها وللسياسة المدنية فجاء فى كتابه فصول منتزعة يخصص فصولاً لأعضاء المدينة هذه وهم خمسة: الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون. يتولى كل منهم وظيفة معينة فى المدينة. ومن ثم يحدد الفارابى أصناف ووظائف ومسؤوليات مدبّر المدينة وهو رئيسها ويحدد كيفية سياسته وإدارته لشؤونها ويؤكد على أن ارتباط أعضاء المدينة يكون بالمحبة والتماسك والعدل وقسمة الخيرات والمحافظة عليها. والعدل يكون فى استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره.

وهكذا نلاحظ تبلور الأسس التى تقوم عليها المدينة والتى من شأنها أن تجعل الفضيلة تعمها فتجلب السعادة لأهلها.

انتقلت هذه الأسس التى أرساها أفلاطون والفارابى إلى من لحق بهما من المفكرين فكانت عملية تكامل وطدت تلك الأسس ا لتى يمكن أن ينبنى عليها المجتمع السليم. ويطول الأمر إذا أردنا التوقف عند كل مرحلة من

المراحل التاريخية التى مرّت بها نظرية المدينة الفاضلة. لذلك نستعرض بلمحة خاطفة ما أضيف على الأسس الأولى التى وضعها كل من أفلاطون والفارابى لقيام المجتمع السليم والمدينة الفاضلة.

(جـ) ابن مسكويه (٩٣٢ - ١٠٣٠م):

جاء ابن مسكويه فى كتابه تهذيب الأخلاق[1] يحلل أيضاً النفس البشرية كمقدمة لإرساء السياسة المدنية فيجد فيها قوى ثلاث: قوة الفكر والتمييز والقوة الغضبية والقوة الشهوية. وبعد أن يصف طبيعة كل من هذه القوى يخلص للقول بأن العدل يحدث عندما تلتقى هذه القوى فيسالم بعضها البعض بحيث لا تقوى احداها على الأخرى فيتحقق الانصاف نحو النفس ونحو الغير. والعدل يكتسب بالتعلم وتطويع القوى لبعضها البعض. ومسؤولية التعليم تقع على الحاكم أو كما يسميه (مدبر المدن) فيجب عليه (أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التى تخصه ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما فى تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية والآخر فى تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية..).

ويضيف ابن ابن مسكويه إلى الأسس السابقة أسس التربية التى تجعل من الإنسان مواطناً صالحاً فيركز على تنشئة الطفل وتربيته وما يجب أن يحاط به من عناية وتوجيه، كما أكد ابن مسكويه على الالتزام بأحكام الشريعة فى المعاملات وكذا تحديد واجبات الإنسان نحو خالقه ونحو أقرانه ناصحاً بالمحبة والتعاون. ثم يتكلم عن آداب الصداقة وواجبات الإنسان نحو جسده وصحته البدنية، واضعاً بالتالى نظرية التعامل بين المواطنين لما فيه

---

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

خيرهم والعدل بينهم (فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أول ما يلزمه ويجب عليه... فإذا تم للإنسان ذلك، أعنى أن يعدل على نفسه، وأحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله وعشيرته... فخير الناس العادل وشرهم الجائر... ولو كان المتعاملون أحباء لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف. وذلك أن الصديق يحب صديقه ويريد له ما يريد لنفسه ولا تتم الثقة والتعاضد والتوازر إلا بين المتحابين... وهؤلاء القوم انما نظروا إلى فضيلة التأحّد التى تحصل بين الكثرة، ولعمرى أنها أشرف غايات أهل المدينة»... (ومدبر المدينة انما يقصد بجميع تدابيره ايقاع المودات بين أهلها وإذا تم له هذا خاصة فقد تمت له جميع الخيرات التى تتعذر عليه وحده على أفراد أهل مدينته وحينئذ يغلب أقرانه ويعمر بلدانه ويعيش هو ورعيته مغبوطين».

(د) الماوردي: (٩٧٤ - ١٠٥٨م) [(١)]:

بلور الماوردى الشروط التى يجب أن تتوفر لتصلح الدنيا فى المدينة فيرى أن شرطين أساسيين لابد وأن يتوافرا: (أولهما ما ينتظم به أمور جملتها والثانى ما يصلح به حال كل واحد من أهلها فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدّى إليه فسادها... ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فلا يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه».

وهكذا تبلورت معالم النظرية العامة للأمن الاجتماعى فى المدينة انطلاقاً من تنمية مواهب الفرد إذ لا صلاح للمدينة إلا بصلاح الفرد.

---

(١) أبو الحسن الماوردى: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٣٤.

وصلاح الفرد يكون بتوفير سبل العيش الكريم له وسبل التعليم والأخلاق والدين. ويضيف الماوردى أن ما به تصلح الدنيا ويصلح الإنسان فيها أن تلتئم ستة أشياء فى قواعدها وإن تفرعت وهى: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل وأمن عام و خصب دائم، وأمل فسيح. أما ما يصلح به الإنسان فى الدنيا فثلاثة أشياء: نفس مطيعة إلى رشدها، وألفة جامعة، ومادة كافية.

فإذا التأمت هذه الشروط عم الأمن المدينة: أمن الإنسان على نفسه، وأمن المجتمع على كيانه وحياته. وكل منهما مرتبط بالآخر فلا يتوفر أحدهما إلا بتوفر الثانى.

(هـ) چان چاك روسو: (١٧١٢ - ١٧٧٨م)[1]:

يسجل چان چاك روسو خطوة إلى الأمام فى وضع أسس النظرية العامة للحياة الاجتماعية تأتلف مع مفاهيم عصره فيأتى بكتابه العقد الاجتماعى (سنة ١٧٦٢م) واضعاً تصوره لقيام التوافق بين الناس على العيش جماعة انطلاقاً من عقد ضمنى يربطهم بين بعضهم ويتضمن بنوداً توافقوا عليها فأصبحت دستوراً لهم.

فالنظام الاجتماعى عند روسو حق مقدس وقاعدة وأساس لسائر الحقوق هذا الحق لم يأت من الطبيعة بل يستند إلى اتفاقات بين البشر. هذه الاتفاقات تشكل بنود العقد الاجتماعى الذى ارتبط به الأفراد عندما قرروا الحياة سوية. ولكى يعطى روسو البرهان على قيام مثل هذا العقد الاجتماعى يقول بأن أقدم المجتمعات هى العائلة. فالأولاد لا يبقون مرتبطين بوالدهم إلا الوقت

(1) Jean - Jacques Rousseau. Du Contrat Social, précédé par Un essai Sur la politique de Rousseau par Bertrand de Jouvenel. le liver de pocke. Paris. 1978.

اللازم لرعايتهم. وبمجرد تمكنهم من الاعتماد على أنفسهم يتحررون من سلطة الوالد فيصبحون مستقلين تجاهه كما يصبح الوالد مستقلاً تجاههم. فإذا قرروا استمرار العيش سوية فانهم يستمرون به نتيجة لاتفاق بينهم. وبالتالى فإن العائلة كمجتمع أولى تستمر بحكم عقد بين أعضائها الذين أصبحوا مستقلين. وهكذا المجتمع الموسع. فأعضاؤه مرتبطون فيما بينهم باتفاقات ترمى إلى المحافظة عليهم. وبموجب هذه الاتفاقات يعطون أنفسهم لمجتمعهم ويتنازلون عن حقوقهم بقدر ما تتطلب مصلحة المجتمع أن يتنازلوا عنها حتى يستقيم أمر الجماعة ككل. وهكذا بموجب الاتفاقات يحافظ الناس على بعضهم البعض فتكون الحياة الاجتماعية.

ويمضى بعد ذلك روسو فيتكلم عن ممارسة الشعب لصلاحياته وعن نشأة القانون والسلطة والسياسة وأنواع الحكومات التى تحكم المدينة أو الجمهورية أو الدولة وعن حقوق المواطنين.

تبع چان چاك روسو مفكرون آخرون من بلدان مختلفة وثقافات متنوعة فدرسوا تكوين المدن وامتدادها محاولين استنباط الأنظمة التى يمكن أن تحكمها بصورة يتأمن معها العدل والمساواة والأمن والازدهار.

مما سبق يتضح لنا كيف أرست أعمال الفلاسفة والمفكرين الأسس النظرية للأمن الاجتماعى فى كل المجتمعات الإنسانية على مر التاريخ بغرض بناء مجتمع سليم وآمن يسعى دوماً إلى تطوير نفسه تحقيقاً لأمن ورفاهية أعضائه.

وهكذا عرفنا كيف كان الفلاسفة على صلة وثيقة بالمجتمع يؤثرون فيه ويتأثرون به ويوجهون تياراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فسقراط

مثلاً وقف فى بطولة أمام مثيرى الفتنة من السوفسطائيين وكيف أخذ هذا الفيلسوف العظيم على عاتقه مسئولية إصلاح عقول الشباب وكيف وهب حياته كلها لهذه المهمة الأخلاقية وكيف دفع ثمن ذلك. أما أفلاطون فقام ينادى بإعادة إصلاح المدن اليونانية اجتماعيا وسياسيا وكان يسعى إلى قيام عالم أفضل أشار إليه وإلى بنائه فى كتاب الجمهورية

أما أرسطو فيعد المعلم الأساسى للاسكندر الأكبر وكان له أثر كبير فى توجيه هذا الفاتح إلى النواحى السياسية.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، نجد أن ديكارت، كان له أبلغ الأثر فى معظم النواحى الثقافية والعلمية فى حياة فرنسا وأوربا فى القرن السابع عشر. وكذلك نلمس تأثير روسو وفولتير وغيرهم من الكتاب الأحرار فى فرنسا وكيف مهد فكرهم لقيام الثورة الفرنسية.

وفى الشرق العربى الإسلامى نجد الأفكار الفلسفية لجمال الدين الأفغانى تأخذ طريقها إلى الشعوب العربية والإسلامية فتكون سبباً فى قيام ثورات تحررية وسياسية واجتماعية فى الشرق مثل ثورة عرابى فى مصر والتى بذر بذورها الأولى جمالى الدين الأفغانى[١].

وفى انجلترا كان الفيلسوف (بنتام) وراء حركة الاقتصاديين الاحرار فهو الأب الحقيقى للاقتصاد الحر الذى أدى إلى قيام النظام الرأسمالى كما أشار إلى ذلك المفكر الاقتصادى الكبير آدم سميث ولا شك أن چون ستيوارت مل قد أسهم مساهمة كبرى فى الفكر الاقتصادى والسياسى فى انجلترا فى القرن التاسع عشر.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق. ص ٤٥.

وإذا انتقلنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن مدرسة البراجماسيين عند بيرس ووليم چيمس وچون ديوى، قد أثرت تأثيراً عميقاً فى حياة الشعب الأمريكى فى جميع نواحيه حيث أن مفاهيمها أصبحت دستوراً للسلوك فى المجتمع الأمريكى كله.

وفى ألمانيا نجد الفيلسوف المثالى هيجل يحى النزعة الچرمانية القديمة وقد أدت فلسفته إلى قيام الحكم الديكتاتورى النازى فى ألمانيا.

هذه صور ونماذج تبين لنا مدى ارتباط الفكر الفلسفى ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع، فما من موقف اقتصادى أو اجتماعى أو سياسى أو غير ذلك إلا وله أسباب تربطه بنظرية فلسفية عميقة.

وفى النهاية يمكننا القول أن التفكير الفلسفى يقوم على ممارسة التأمل فى هذا الوجود وفى كل ما يشتمل عليه من ظواهر ونواميس طبيعية، وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى عاقلة مدبرة، وكان من الطبيعى أن ترتبط الفلسفة كل الارتباط بمختلف نواحى المعرفة الإنسانية، وأن يكون لها أثرها الفعال ومجراها العميق فى حياة كافة المجتمعات بمستوياتها المختلفة ولذلك يقول الفيلسوف شيشرون (ان الفلسفة أم المعارف ومبدعتها)(١).

---

(٢) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢١.

الباب الثاني

الفلسفة - العلم - الدين

الفصل الأول: دور الفلسفة في مجال العلم .

الفصل الثاني: العلاقة بين الدين والمجتمع .

الفصل الثالث: العلاقة بين الدين والقيم .

الفصل الرابع: العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري .

الفصل الأول
دور الفلسفة في مجال العلم

أولاً : العلم اليوناني قبل أرسطو.

ثانياً: علاقة الفلسفة بالعلم.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة.

رابعاً: سوسيولوجية العلم.

الفصل الأول

دور الفلسفة في مجال العلم

أولاً: العلم اليوناني قبل أرسطو:

يقول (دينان) ان سقراط أعطى العالم الفلسفة، وأن أرسطو أعطاه العلم لقد كانت الفلسفة موجودة قبل سقراط وكان العلم موجوداً قبل أرسطو، وتقدمت الفلسفة والعلم تقدماً كبيراً بعد سقراط وأرسطو، ولكن هذا التقدم جميعه كان مبنياً على الأسس التى وضعها هذان الفيلسوفان. لقد كان العلم قبل أرسطو جنيناً، وولد بمجيئه.

لقد قامت المدنيات السابقة قبل اليونان بمحاولات علمية، ولكن هذه المحاولات العلمية كانت مرتبطة بالنواحى الدينية، كما يظهر من أفكارهم التى تعبر عنها كتاباتهم الهيروغليفية والأشورية التى لا يزال الغموض يكتنفها. أو بعبارة أوضح فإن هذه الشعوب التى سبقت اليونان كانت تفسر كل ظاهرة طبيعية غامضة تفسيراً دينياً خارقاً حيث نجد الآلهة فى كل مكان.

ان اليونانيين هم أول من قدموا تفسيرات طبيعية عن تعقيدات الكون وحوادثه الغامضة. لقد بحثوا فى الطبيعيات عن الأسباب الطبيعية وراء الحوادث المعينة، كما بحثوا فى الفلسفة عن نظرية طبيعية للكل. لقد كان (طاليس) أبو الفلسفة فلكياً، وقد أدهش سكان (ملطيا) عندما ذكر لهم أن الشمس والكواكب (التى ينبغى عليهم أن لا يعبدوها كآلهة) ليست سوى كرات من النار. كما قام تلميذه (انكسمندر) (٦١٠ – ٥٤٠ ق.م) بوضع خرائط جغرافية وفلكية... و(هيرقليطس) (٥٣٠ – ٤٧٠ ق.م) الذى ترك

الثروة والغنى ليعيش عيشة فقر ودراسه فى ظل المعبد. وتحول بالعلم من الفلك إلى الاهتمام بالأرض فهو يقول: (أن جميع الأشياء تجرى وتتدفق وتتغير، وحتى فى أكثر المواد سكوناً نجد تدفقاً وحركة غير منظورة، وأن تاريخ الكون يجرى فى دورة متكررة، تبدأ كل منها وتنتهى فى نار (هنا أحد مصادر المبدأ الرواقى والمسيحى عن اليوم الآخر وجهنم) ودفع (امباذ قليس) (٤٤٥ ق.م فى صقيلة) بنظرية النشوء مرحلة إلى الأمام.

وأخيراً نأتى إلى آخر مرحلة من مراحل العلم الذى سبق عهد أرسطو وهى (المرحلة الذرية) المتمثلة فى كل من (ليوسبوس ٤٤٥ ق.م) و (ديمقريطس ٤٦٠ – ٣٦٠ ق.م). حيث قال (ليوسبوس) كل شىء مدفوع بالضرورة وقال (ديمقريطس) كل شىء مدفوع فى الحقيقة، وفى كل لحظة تصطدم الكواكب بعضها ببعض وتفنى ثم تظهر عوالم جديدة من مجموع الذرات ذات الحجم والشكل المتماثل.

إلا أن جمود وركود الصناعة اليونانية تحت كابوس نظام الرق حالت دون التطور التام لهذه البداية الهامة فى مجال العلم... كما حول تعقيد الحياة السياسية السريع فى أثينا الفسطائيين وسقراط وأفلاطون بعيدا عن البحث فى الطبيعة والأحياء إلى النظرية السياسية الأخلاقية.

ومن مآثر أرسطو أنه قام بوصل الخطين من التفكير اليونانى وهما الفيزيائى والأخلاقى، اللذين يعودان إلى ما قبل معلمه أفلاطون. حيث أمسك مرة أخرى بحبل التطور العلمى، وواصل أعماله بتفصيل ودقة أكثر حزماً، وملاحظات واستقصاء أكثر تعدداً، وجمع كل النتائج المتراكمة فى مجموعة هامة من العلم المنظم... هذا موجز طفيف عن قصة العلم اليونانى قبل أرسطو.

ثانياً: علاقة الفلسفة بالعلم:

إذ كان شيشرون يرى أن الفلسفة هى أم المعارف ومبدعتها فإن ديكارت يؤكد ذلك حينما يقول أن الفلسفة عبارة عن مجموع العلوم ويشبهها بشجرة، أصلها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، وساقها علم الطبيعة، والفروع المتفرعة عنها هى سائر العلوم التى يمكن أن تنحصر فى ثلاثة: الطب، والميكانيكا، والأخلاق(١).

فإذا نظرنا إلى العلم فى عصرنا هذا فسوف نلاحظ أن نظريات الذرة المفسرة لتركيب المادة انما ترجع فى أصلها إلى اينشتاين، وهو عالم وفيلسوف، أضاف بعداً جديداً فى تفسيره لأبعاد المكان، هو البعد الزمانى، وكذلك برتراند رسل وهو عالم رياضى كبير اشتغل بالفلسفة وربط بينها وبين العلم، ورأى أنه ما من مشكلة علمية أو اجتماعية أو اقتصادية إلا ولها اتصال وثيق بالفلسفة(٢).

يقول مؤرخو العلم: ان القاعدة القائلة بأنه إذا حضرت العلة حضر المعلول، تعتبر أساساً للاستدلال العلمى، إذ أنه يمكن بواسطتها تبرير التوصل إلى نتائج صحيحة من شواهد محدودة، ولهذا يقول مارجينو(٣):

(ان مبدأ العلية هو فى الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية) وهذه الفكرة تعتبر فى واقع الأمر مصادرة أو فكرة تكاد

---

(١) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) محمد على أبوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٨، ص ١٦.

(٣) H. Margenau, the nature of physical Reality: A philosophy of Modern pysics, 1954, p. 94.

- ونقلاً عن محمد على أبوريان، الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ٩٥.

تكون غريزية ويعطينا برتراند رسل مبدأ آخر يقوم عليه المنهج وهو (أن القوانين البسيطة التى تنطبق على الوقائع التى تم الكشف عنها تنطبق كذلك على وقائع أخرى تكتشف فيما بعد) وهذه مصادرة أساسية فى المنهج العلمى تسمح بتطبيق القانون العلمى على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدأ إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أى معقولة، فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها، وما دامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولا تحد عنها وأنها – أى الطبيعة – لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من أمورها إذا استطاعت تحقيقه بواسطة أشياء قليلة.

وهذا يعنى أن المناهج العلمية فى حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلة وبساطة الطبيعة ومعقوليتها. كما يعنى أن هناك علاقة وثيقة بين العلم والفلسفة بالرغم من استقلال بعض العلوم عنها. وفيما يلى نحاول أن نضيف إلى ما سبق دور الفلسفة فى مجال العلم بل وحاجة العلم الماسة إليها وذلك على النحو التالى :

- ان الفلسفة هى التى تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذى هو أداة من أدواته التى يستعين بها على ضبط المشاهدات والتجارب. فالعلماء يلتمسون المعرفة بالعقل وقيمته ومقاييسه وأحكامه من الفلسفة.
- يعتمد كل علم على طائفة من المعانى الأولية التى تعد أساساً له، فالعلوم الرياضية تعتمد مثلاً على معانى الوحدة واللانهائى، والنهائى... كما أن العلوم الطبيعية تعتمد على معانى المادة والقانون والعلة أو السبب والقوة والحركة.. والعلوم الإنسانية فى حاجة إلى معانى جوهر الإنسان وأصله ومصيره، تقرر له من حقوق وما يفرض عليه من واجبات. وغنى عن البيان أن الفلسفة هى التى تكشف عن هذه المعانى حقيقتها وقيمتها.

- ان الفلسفة هى التى تكشف للعلماء عن أصل الحقائق الأولى وقوانين العقل الأساسية وخصائصها، وعن طبيعة البديهيات، فتوقفهم على مبلغ ما فيها من اليقين كما تعرفهم كيف يحددون المعانى ويراقبون الأحداث وينظمون الأدلة.

- ان الفلسفة هى التى تقدم لكل علم ما يصلح له من المناهج وما يتناسب مع موضوعه من الطرائق، فهى تقدم للعلوم الطبيعية المنهج الذى يتلائم وطبيعتها، والذى يتكون من الملاحظة والتجربة والاستقراء إلى غير ذلك، وإلى العلوم الرياضية المنهج الذى يتركب من الضروريات والبديهيات ومبادئ الاستنباط، وإلى العلوم الأخلاقية المنهج الذى يقوم على المشاهدة والتمثيل من ناحية وعلى الاستقراء والاستنباط من ناحية أخرى، وإلى العلوم الاجتماعية المنهج الذى يقوم تارة على أسس أحداث التاريخ الماضية وتارة أخرى على احصاءات الجداول البيانية المختلفة لشئون المجتمع وعلى الأخص مما يكون ذا صلة وثيقة بحياته الاجتماعية[1].

ومما لا شك فيه أن دور الفلسفة وآثارها قد أضحت ظاهرة واضحة فى مختلفة العلوم وفى جوانب الحياة الإنسانية، كلها وذلك على الرغم من الاختلافات الواضحة بين الفلسفة والعلم فى الموضوع والغاية والمنهج والنتائج.

---

(١) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ٢٥.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة:

يعالج الباحث في العلوم الجزئية موضوعات معينة واضحة المعالم يستطيع أى فرد أن يجيدها ويتقدم فيها – مثال ذلك – دراسة الرياضيات فطالب الهندسة مثلاً يبدأ بدراسة نظرية أقليدس كمدخل لهذا العلم ثم يتدرج فى الدراسة إلى ما هو أعمق منها – ولكن فى الفلسفة فاننا لا نستطيع أن ندرسها بطريقة متدرجة من السهل إلى المعقد كما فى الدراسة العلمية للظواهر الموضوعية فدراسة الفلسفة لا يمكننا أن تخضع لهذا الأسلوب، ذلك لأن الفيلسوف لا يستطيع الفصل بين ذاته وبين الموضوع الذى يعالجه، لأن الفلسفة هى وجهة نظر خاصة بصدد الموضوع أو هى تجربة فريدة للذات مع الموضوع(١).

ولذلك يختلف العلم عن الفلسفة فيما يلى :

العلم	الفلسفة
(أ) من حيث الموضوع: غاية العلم وصف الحقائق والكشف عن قوانين الظواهر فيتناول العلم الجزئيات الواقعية المادية المحسوسة والتى نستطيع أن ندركها ونشاهدها كالنبات والصوت والضوء والحركة والتفاعلات الكيميائية.	الفلسفة تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج عن هذه الحقائق – ولهذا فإن الفلسفة يجب أن تعتمد على آخر ما توصل إليه العلم من نتائج فى عصرها – فالفلسفة تتناول الموضوعات الكلية المجردة من المادة كالكون والإنسان وذلك من خلال نظرة كلية شاملة فالفلسفة تسعى لمعرفة وسبرغور أصل الكون وطبيعته وغايته.

العلم	الفلسفة
(ب) من حيث المنهج : يتبع الأسلوب العلمى المنهج التجريبى فى دراسته لموضوعاته ولهذا المنهج خطوات أو مراحل هى : الشعور بوجود مشكلة – وتحديد المشكلة وجمع البيانات عن المشكلة موضوع البحث ثم فرض الفروض والتى من خلالها يمكن تفسير المشكلة. التحقيق من الفرض تجريبياً. ثم التوصل إلى قانون عام يفسر أى ظاهرة.	الفلسفة تتبع المنهج العقلى التأملى – التحليلى النقدى. عقلي: لاعتماد الفلسفة على العقل. تأملي: لأنها تعكس رؤية الفيلسوف الشخصية. تحليلي: لأنها تحلل أى قضية مجهولة وتوضحها وتتوصل إلى مبادئها. نقدي: لأن الأسلوب ينتقد آراء السابقين. ويبين ما فيها من سلبيات وايجابيات ثم ينتهى الأسلوب الفلسفى إلى صياغة مذهب فلسفى متكامل.
(جـ) من حيث الهدف : اكتشاف الأسباب المباشرة أو العلل القريبة للأشياء وظواهر الوجود المادى وهى علل مادية يمكن التحقق منها بالتجربة مثال ذلك تفسير نيوتن لسقوط تفاحة من شجرتها على الأرض وبوجود سبب مباشر هو الجاذبية الأرضية مما أدى به إلى اكتشاف قوانين الجاذبية من هنا كان سؤال العلم هو كيف ؟	السعى لمعرفة العلل البعيدة أو المبادئ الأولى للوجود غير المادى وماهيات الأشياء وهى علل عقلية مجردة فالفيلسوف لا يقف عند معرفة العلل المباشرة للظواهر كما فعل نيوتن بالنسبة لسقوط التفاحة ولكنه يسعى لمعرفة ما هو أبعد بكثير من ذلك وهو العلل البعيدة لوجود جاذبية فى الأرض وهى عقلية مجردة يصل إليها بمنهجه العقلى التأملى التحليلى النقدى ومن هنا كان سؤال الفلسفة هو لماذا؟

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نقول أن الأحكام العلمية أحكام تقريرية لا تقرر أكثر مما هو موجود فى الواقع الخارجى، أما الأحكام الفلسفية فبعضها معيارى وبعضها فردى لا يعبأ بما هو عليه الواقع. هذا والأحكام التقريرية تستند إلى دنيا الواقع و لا تتجاوزه ولا تقيمه، أما الأحكام المعيارية فتضع لنا معايير ينبغى أن نرتقى إليها وتبدأ بكلمتى (يجب) و (ينبغى) وعادة ما يقال أن علوم المنطق والجمال والأخلاق علوم معيارية بينما علوم الطبيعة والرياضة علوم تقريريه.

وإذا حاولنا فى النهاية تعريف العلم، فإننا لا نجد ما يشبع فضولنا إذ ليس من المستطاع تعريف العلم بموضوعه بأنه ذلك الذى يتناول نسقاً معرفياً يدور حول موضوع جزئى سواء أكان هذا الموضوع فكرياً خالصاً أو مادياً أو إنسانياً، فالموضوعات تتفاوت وتختلف وجهات النظر إليها.. كما أنها ليست على مستوى واحد من التجريد، كما أن الأغلبية من الموضوعات العلمية لم يقل العلم فيها الرأى النهائى والوحيد.

وليس من المستطاع تعريف العلم بمنهجه، خاصة وأن مناهج البحث تختلف من علم لآخر أو على الأقل تختلف من مجموعة إلى مجموعة أخرى. وليس من المستحب أيضاً أن نُعّرف العلم بذكر قائمة تضم هذه العلوم أو تلك كأن العلم هو مثل علم الفلك وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع.. إلخ، إذ تظهر كل حين فى عالمنا المعاصر علوم جديدة لم تذكر من قبل وسوف تظهر دائماً ودوماً أقسام وفروع علمية لم نسمع عنها الآن. ولعل هذا ما دعى (كونانت) للقول بوجود تعريفين للعلم أحدهما استاتيكى والآخر ديناميكى، أما التعريف الاستاتيكى فيقرر أن العلم مجموعة من المبادئ والقوانين والنظريات والمعارف المنسقة التى وصلنا إليها الآن. أما التعريف الديناميكى

للعلم فهو يرى أن العلم سلسلة متشابكة الحلقات من المفاهيم والقوانين والنظريات والحقائق التى تتطور دائماً وتتعدل وتتعقد(١) .

أما الروح العلمى فنحن نطلقها على الحافز الذى يدفع العالم إلى البحث، ويوجهه إلى النظر السليم، ويدعوه إلى تحرى الموضوعية. ويقتضى الروح العلمى فى العالم سلامته فسيولوجيا وأخلاقياً، فينبغى أن يجمع إلى جانب دقة الإحساس وعمق الملاحظة وطول الدأب والمثابرة، صفاء الذاكرة ونقاء التأمل والقدرة على التجريد، ومتانة التحليل والتركيب وصرامة الحكم هذا إلى جانب الصبر والنزاهة والشجاعة والإخلاص والبداهة العقلية .

ويمكننا أن ن جمل فيما يلى سمات الخصائص اللازمة للعالم :

• يسعى العالم قبل كل شيء إلى الموضوعية. فغاية العلم هى تحديد طابع الأشياء لا فى علاقاتها بنا بل فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر، فالروح العلمى يقتضى تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذى يبذل نحو الموضوعية الخالصة، وبخاصة كل اعتبار انفعالى عاطفى، دينى أو أخلاقى وكذلك التحرر من سلطة العرف، وينبغى للعالم أن يتجنب التأييد السريع وأن يخطو كل خطوة فى البحث بتؤده وتبصر ويقين وثبات فالروح العلمى هو فى صميمه روح نقدى.

بيد أن العالم لا يستهدف المعرفة فحسب، بل ينبغى الفهم أيضاً وليس فى وسعه أن يتقبل الوقائع كمعطيات تجريبية قائمة، وانما هو يتطلع إلى سبرغورها وادراك كنهها، وبتفسيرها يخضعها للفكر، فهو يجمع بين

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٠٤ .

- على عبد المعطى محمد: أساليب البحث العلمى، دار الفلاح، الكويت، ١٩٨٨، ص ٣٠.

- صلاح قنصوه: فلسفة العلم، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ٤٥ .

الموضوعية، أى تسجيل خصائص الظواهر كما هى عليه وبين المعقولية أى صياغة هذه الخصائص صياغة عقلية محكمة.

ان المكانة التى يتمتع بها العلم الآن فى العصر الحديث يجب ألا تؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن الطريق التاريخى الذى سلكه العلم كان خالياً من المصاعب والعراقيل. إن استعمال طريقة العلم، للوصول إلى المعرفة المنظمة وتنظيم صفوف الرجال لمتابعة هذه الطريقة ثم احترام المعرفة الناتجة عنها، كل هذا كان نتيجة لمعارك طويلة ومتصلة ضد الخرافة والتعصب وعدم التسامح، والأساطير والشعارات الزائفة(١).

رابعاً: سوسيولوجية العلم(٢):

لم يقتصر علم الاجتماع على دراسة «سوسيولوچية المعرفة» وإنما نجده يتعدى تلك الدراسة ويجتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعية، وهى مساهمة كبرى قام بها فرع آخر يعد من أحدث فروع علم الاجتماع ونقصد به (علم اجتماع العلم) Sociology of Scince أن (علم اجتماع العلم) يعتبر ميداناً من أحدث ميادين علم الاجتماع ويؤلف جزءاً من (علم اجتماع المعرفة) حيث يعالج مسألة العلم فى ضوء البيئة الاجتماعية، ويدرس نشأة العلم وأصوله التاريخية من خلال الاطار الاجتماعى لكى يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع، وينظر إلى

---

(١) George Simpson, Man In Society, copyright by Random House, New York, 1954.

- چورچ سيمبسون: الإنسان فى المجتمع، ترجمة عبد المنعم شوقى وتقديم أحمد خاكى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١١.

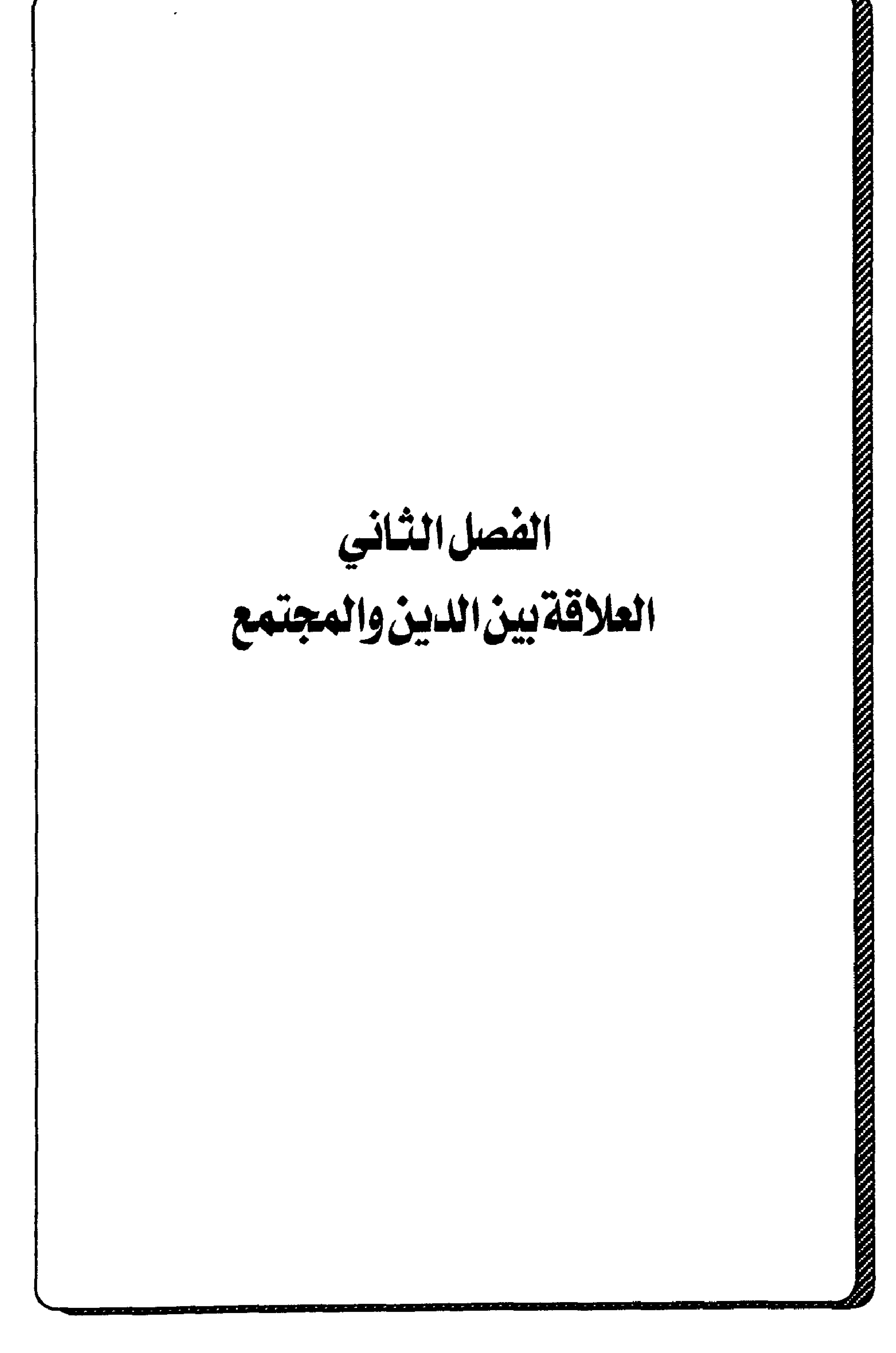
(٢) قبارى محمد إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة، دار الكتاب العربى، الاسكندرية، ص ١٢.

العلم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعى وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة.

حيث يصبح العلم كما يقول (روبرت ميرتون) عاملاً بعيد الأثر فى التغير الاجتماعى بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوچية أثناء دوره الاجتماعى الكبير فى عملية التغير.

ولعل (أوجست كونت) أول من أشار إلى الاهتمام بتاريخ العلوم، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبريقية عن العدم، وانما تنبثق عن المجتمعات، وتمتد أصولها وجذورها فى باطن البناءات الاجتماعية. وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم، فقد صدر العلم الفرنسى مثلاً عن حركة (التنوير) فمن الاجحاف إذن أن ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بها. ولم تقف اهتمامات سوسيولوچية العلم، عند حد علاقة العلم بالمجتمع وانما تمتد أيضاً إلى دراسة حياة العلماء باعتبارهم (الصفوة المختارة) من ذوى العقول المتفتحة. فهم العناصر الاجتماعية التى تحمل بين طياتها ثقافة العصر الذى يعيشون فيه حيث أكد (روبرت أو بنهيمر) فى كتابه «The Open Mind» على الدور الوظيفى للعقل المتفتح فى البحث العلمى والتقدم الاجتماعى على السواء.

تلك هى سوسيولوچية العلم التى اصطنعتها النزعة الاجتماعية باضفاء الطابع الاجتماعى والروح الثقافى والحضارى على العلم والمعرفة العلمية.



الفصل الثاني
العلاقة بين الدين والمجتمع

الفصل الثاني

العلاقة بين الدين والمجتمع

ان كلمة Religion (دين) فى اللغة ذات أصل لاتينى - ويقال - أنها ترد إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل - ربط الناس ببعض الأعمال والتزامهم بها وفرضها عليهم، وكذا ربط الناس بعضهم ببعض، وربط البشر بالآلهة وهذا ما أوضحه لنا الشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق فى كتابه القيم (الدين والوحى والإسلام)[1].

وبعد أن وضح لنا مصطفى عبد الرازق الأصل اللغوى لكلمة (دين) عاد

---

(١) ان الجمع بين الدين والمجتمع كان حجر الزاوية فى فكر مصطفى عبد الرازق وفى شخصيته أيضاً.. وهو رجل دين وفيلسوف أسلامى وأستاذاً للفلسفة الأسلامية. ووقف إلى جانب الأمام الشيخ محمد عبده فى ثورته الإصلاحية. وكان مؤمناً بأن الدين مرتبط بالمجتمع، وأن المجتمع الذى يؤسس بنيانه على التقوى والأخلاق والحب خير من مجتمع يؤسس على العداوة والبغضاء. ولهذا نجده يشيد بتلك العاطفة النبيلة: عاطفة الحب فى نظرته إلى الأسرة والمجتمع على السواء. ومن أقواله فى مجال الأسرة: (ان الرجل الذى يأخذ أولاده بالمهابة ولا يبيح لهم الابانة عن عطفهم لا يريد إلا أن يريهم أنه قاهر جبار وأنه ذو قوة... وما اجلال الرجل لأولاده من غير حب أو من غير مظاهر عطف إلا خوف أيضاً. هو خوف من اظهار الضعف واشفاق من أن يتخذوا من حبه لهم بابا للتحكم فيه والجور عليه والاقلال من تهيبه) وفى مجال المجتمع يقول:
(لقد أصبحت أظن أن الود المبنى على الثقة والتعاطف عزيز فى الناس أو غير موجود. كل يبتغى من حبه غرضاً ومنفعة... وهذا ما يعلمنى الواقع الذى أشهده بين الناس. ولكنى لا أستطيع أن أعتقد أن ما يحويه هذا الواقع هو كل ما يحتمله الاستعداد البشرى. ان لم يكن للحب الصادق متسع فى تلك الصدور الواسعة للحوادث الجارية فاننى مع ذلك أشهد أن الحب يكون صادقاً، ولا أبرح أؤمن بهذه العقيدة وان ضنت على التجارب بأمثلة للمودات الخالصة). ونجده كذلك يتحدث عن حب النهر الخالد - نهر النيل - لأنه يحمل معنى حب الوطن فيقول. (نريد أن نحب النيل كما يحب الفرنسى السين والانجليزى التايمز والألمانى الراين. نحب النيل لأنه مستودع تاريخنا كله يبلل رفات آبائنا ويغذى أبنائنا ، فيه ماضينا وفيه مستقبلنا، نحب النيل لأننا أوفياء ونحن أبناء النيل).

ووضح لنا أيضاً أن الدين عند (دوركايم) يشمل العقائد والعبادات ويضيف أن هذه العقائد ليست عقائد الفرد بل هى عقيدة الجماعة، وهى ما به تصبح الجماعة جماعة.

ومن هذا يتضح أن كلمة الدين فى أصلها الاشتقاقى فى اللغات الأوربية لا تنفصل عن معنى الطائفة أو الجماعة. الأمر الذى يشعرنا بأن الدين ينبغى أن يكون شأناً من شئون الجماعة، وأن تقوم جماعة ما بالعبادات التى يفرضها الدين أو أن تعتنق هذه الجماعة العقيدة التى أتى بها. ويصبح أفراد هذه الجماعة ملتزمين بتلك العبادات وهذه العقيدة.

ويتضح هذا الارتباط بين الدين والجماعة أو المجتمع أكثر وأكثر عندما نلتفت إلى استعمال كلمة الدين فى اللغة العربية، فيقول مصطفى عبد الرازق فى هذا الصدد.

(لعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهانى فى الآيات القرآنيةِ على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة). ثم يقرر فى وضوح أن الدين بالمعنى الثالث وهو أرتباطه بالملة أى بالمجتمع أكثر أصالة ودلالة على معناه الحقيقى من أرتباطه بالمعنيين الأول والثانى، وهما الجزاء والطاعة. وذلك لأن الطاعة – كما يقول مصطفى عبد الرازق – تستلزم أمراً مطاعاً وأمراً يطاع، فهى تستدعى أن يكون الدين ذا اله وشريعة، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازياً محاسباً. بيد أن من أديان العرب فى الجاهلية التى تسمى فى لسانهم ديناً من غير شك ما ينكر الاله القادر وينكر الحساب والجزاء. والقرآن نفسه يسمى ما كان عليه العرب فى الجاهلية ديناً، إذ يُطْلب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول للكافرين ﴿لكم دينكم ولىَ دين﴾ (الكافرون، ٦). فالدين إذن مرتبط فى أساسه بالمجتمع أو الملة.

لكن بالإضافة إلى ارتباط الدين بالمجتمع على هذا النحو الوثيق فإن ارتباط الدين بالوحى أمر هام لا يجب اغفاله. فالدين ينبغى أن يكون موحى به إذ ليست كل عقيدة تحقق ارتباط أفراد جماعة معينة بعضهم بالبعض الآخر تسمى ديناً. فالدين لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله. وذلك مصداقاً لقوه تعالى على سبيل المثال:

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾. (الشورى، ١٣).

فالدين فى معناه العام ومن الناحية الاشتقاقية اللغوية يتميز أول ما يتميز – فيما يرى مصطفى عبد الرازق – بارتباطه بالمجتمع. ولابد – من ناحية أخرى – أن يكون هو الدين الموحى به، أو هو الدين المنزل من عند الله. وبعبارة أخرى هذا يعنى أن الإيمان بالمجتمع والإيمان بالله واحد هما الطريقان الموصلان إلى الدين الحق.

وان كان الشيخ مصطفى عبد الرازق لم يشر إلى تلك البراهين العقلية التى قدمتها الفلسفة حول وجود الله. سواء بدأ فيها الفلاسفة من الأثر متجهين إلى المؤثر أى من الطبيعة ليستدلوا منها على وجود الصانع أو الخالق فإن الفلسفة ذاتها قد أتجهت خصوصاً فى جزئها المسمى (ما بعد الطبيعة) إلى البحث فى أكثر الموضوعات ألوهية فتبحث فى الله وصفاته وأفعاله وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهى فى ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه ومن هنا فهى تتفق مع الدين من حيث أن الله أشرف وأعظم وجود.

كما أن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى فى تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهى أن الله موجود وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود. فالله (مثال الخير) عند أفلاطون و (المحرك الأول) عند أرسطو، و (الواحد) عند أفلوطين و (المطلق) عند هيجل... وهكذا كان الدين منبع حوار فلسفى طويل عبر التاريخ... وإذا كان ذلك هو وجه الاتفاق بين الفلسفة والدين. فإن مصطفى عبد الرازق كان له وجهة نظر فى التفرقة بين الدين والفلسفة بوجه عام فقد أشار فى كتابه (التمهيد) إلى أن الفارق بين الفلسفة والدين هو أن غاية الفلسفة نظرية، أما الدين فغايته عملية.

وإذا نظرنا بعمق إلى هذه التفرقة بين الفلسفة والدين فاننا نستطيع أن نقول أن التوحيد الذى يعرضه علينا القرآن الكريم عقيدة، وسلوك عملى أولاً وقبل كل شيء، ينعقد عليه خلق المرء حتى يصير طبعاً. أما الفلسفة فانها عندما تثير من بين قضاياها الكثيرة قضية وجود الله والبرهنة عليها، فانها لا تثيرها إلا كقضية نظرية معرفية أو (ابستمولوچية) فقط. واثارتها لها على هذا النحو موجهه إلى الالحاد والملحدين فقط، سواء كانو دهريين أو طبيعيين. وما هكذا ينظر إليها الدين، إذ أن قضية وجود الله بالنسبة للدين قضية مفروغ منها، ولهذا يقرر الإسلام أن الإيمان بالله فطرة الله التى فطر الناس عليها منذ آدم. وتصبح مهمة الدين تثبيت هذا الإيمان عملياً عن طريق هداية الناس إلى عبادة الله الواحد، ونبذ الشرك بجميع ألوانه الظاهر منها والخفى، وتدريب الناس فى سلوكهم وفى جميع علاقاتهم الاجتماعية على تحطيم كافة أنواع الأوثان.

وبهذا المعنى تصبح مهمة الدين عملية وليست نظرية، أى أنها موجهة

بصفة رئيسية ضد الشرك والمشركين. وإذا كانت كذلك فانها تكون مرتبطة بكيان المجتمع وببنائه على أسس سليمة الأمر الذى يؤكد علاقة الدين بالمجتمع.

الفصل الثالث
العلاقة بين الدين والقيم

أولاً : أهمية القيم في حياة الإنسان .

ثانياً: محاور القيم الأخلاقية .

ثالثاً: العلاقة بين الدين والقيم .

الفصل الثالث

العلاقة بين الدين والقيم

أولاً: أهمية القيم في حياة الإنسان:

يشهد العالم ثورات ثلاث لم يشهدها من قبل: ثورة فى المعلومات، وثورة فى الاتصالات، وثورة فى نظم وعلاقات الإنتاج، والجديد فى الثورات الثلاث عالميتها فلا يمكن اسناد أي منها لمجتمع بعينه أو لأمة دون أخرى، فهى نتاج تراكم خبرات البشر وعلمهم فى مجالات متنوعة وفي مناطق مختلفة.

كما أنها تتميز بعالميتها فى التأثير سواء المقصود أو غير المقصود، فلا يمكن لأمة أو لدولة ما أن تكتفى منها بقدر وتحجم عن إرادة وقصد عن تناول بعض من تأثيرها دون البعض الآخر، الأمر الذى وضع الكثير من الأفكار والمعتقدات فى الكثير من المجتمعات فى حالة دفاع عن النفس أمام زحف مفرط الغزارة من المعتقدات والمعلومات التى هبت فجأة على الكثير من المجتمعات وباغتت الكثير منها، وهو يغط فى سبات اليقين المطلق أو الأفكار المسبقة أو الأيديولوجيات الجامدة[١].

وقد أحدث ذلك نوعاً من (الوهن الثقافى) والفكرى أصاب الكثير من المجتمعات والأفراد، كما أحدث موجه من التشكك والاضطراب فى الكثير من العلاقات الاجتماعية. نتج عنها مشكلات تفكك الأسرة وزيادة معدلات الجريمة والأنحراف بأشكالها المختلفة فى المجتمعات، كما أثر على مدى

---

(١) فضل الله محمد إسماعيل: نماذج من المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والقانونية، بستان المعرفة، دمنهور، ٢٠٠٣، ص ١٧٩.

احساس الفرد بالانتماء والولاء لقيم معينة وزاد الأمر سوءاً فى الكثير من المجتمعات، حيث بدأ هذا كله ينعكس على حيوية المجتمع ويهدد بقاءه واستقراره وتوازنه.

معنى ذلك أن العالم لم يواجه أزمة إنسانية تظهر بوضوح فى كون الإنسان أصبح أكثر قدرة لكنه أقل سعادة وأكثر تقدماً وأقل أملاً، أكثر حرية لكنه أقل أخلاقاً. إذن فالأزمة تكمن فى خلل النسق القيمى الذى لم يستطع مواكبة ما حققته (الموجة الثالثة) من ثورات ثلاثة.

والمنطقة العربية تعيش نفس الأزمة، وتعانى مجتمعاتها الكثير منها وان اختلفت المظاهر فى الكم والنوع عن تلك التى تعيشها مجتمعات أخرى غيرنا، فالنقلات المتغيرات العربية وخاصة فيما بعد (حقبة النفط) كانت شاملة سواء فى الدول التى أنتجته ونهلت مباشرة من عائداته المالية وما يترتب عليها، أو الدول التى قدمت بهجرات أبنائها الكثير من الخبرات مقابل تدفق بعض من الخيرات إليها سواء كانت مالية أو ما ترتب عليها أيضاً.

فلقد مهدت الثروة التى توفرت لدى الجميع لجملة تغيرات كبرى عاشها الجميع، كانت الفوائد مشتركة، لكن الاختلاف هو فى مقدار المكسب والخسارة لدى كل منا ونوع كل منها، لقد كسبنا تقنيات تم شراؤها، وخسرنا معتقدات تم تبديلها وتغييرها مرة، بوعى ومرات عديدة دون وعى، وكانت النتائج فى غير صالح أى منا.

ان القيم تعد ضرورة هامة لاستمرار وفاء المجتمع بوصفه كياناً ثقافياً اجتماعياً يحمل هوية، وطابع مميزاً للبشر الذين يعيشون فيه وينتمون لهذا الكيان. وهنا تبرز أهمية القيم فى مجالى: الأمن القومى National Security، والتنشئة الاجتماعية Socialization.

ثانيا: محاور القيم الأخلاقية:

القيم الأخلاقية على اختلافها انما تلتقى عند أربعة محاور هى[1]:

- القيم الأخلاقية قيم إنسانية.
- القيم الأخلاقية عمل وفعل.
- القيم الأخلاقية والحرية.
- القيم الأخلاقية تجمع بين الموضوعية والذاتية.

وسوف نلقى الضوء على كل محور من هذه المحاور الأربعة للقيم الأخلاقية.

١- القيم الأخلاقية قيم إنسانية:

ان أول صورة من صور القيم انما هو الوعى بضرورتها وأهميتها وتأتى أهمية القيم فى أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامى وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ورغبته فى الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة.

والعلم وحده لا يكفى لحل مشكلة الإنسان، لذا تأتى أهمية القيمة الخلقية فى حياتنا. والأخلاق هى القوة الروحية الكبرى التى استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرقى بكثير من المستوى الطبيعى التلقائى.

٢- القيم الأخلاقية عمل وفعل:

ان القيم الأخلاقية هى قيمة فعل وعمل. انها قيمة فعل الخير. لكن ما

---

(١) سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٣١ - ١٣٤.

معنى الخير؟ هذا ما اختلف الباحثون والفلاسفة والمفكرون منذ القدم حول تحديد معناه، فمنهم من أراد أن يعتبر الخير سعادة، والسعادة قد تكون لذة (حسية أو عقلية) ومنهم من أراد اعتبار الخير فضيلة (شجاعة أو عدل أو حب أو قوة.. إلخ) ومنهم من اعتبر الخير منفعة أو ايثار إلى آخر هذه المعايير المختلفة التى تجتمع فى النهاية بوصفها أفعال إنسانية قيمية توحد – فى المجال الأخلاقى – بين قطبى الخير والشر.

٣- القيم الأخلاقية والحرية:

العمل الأخلاقى بوصفه عمل اختيار وشعور واع إنما يختلف عن الجبرية ويأتلف مع الحرية. فالعمل لا يكون فعلاً أخلاقياً إلا إذا واكبته حرية اختيار أمر على آخر أو ترجيح قيمه على سواها.

وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر المعاصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث فى الفضيلة أو القيمة الخلقية، فذلك لأنهم أدركوا أن القيمة الخلقية انما هى قيمة الحرية من حيث هى ارادة فلا قيام للأخلاق بدون الإرادة التى تحاول دائماً أن تحقق ما تريد.

وإذا كان العلم هو عالم الضرورة والحتمية فإن الأخلاق هى عالم الحرية والمسئولية، وفلسفة القيم تدعو إلى حرية الإنسان وإلى الحد الذى يجعله خالقاً للقيم. فالحرية هى التى تعطى للإنسان قيمة وهى الأصل فى وجود القيم الأخلاقية وهى الدليل على قدرة الإنسان ومكانته فى هذا الوجود.

٤- القيم الأخلاقية تجمع بين الموضوعية والذاتية:

الأصل فى البحث فى القيمة الأخلاقية يرجع إلى البحث عن مصدر يوفق بين الموضوعية والذاتية. الموضوعية هى عبارة عن مجموعة القواعد الأخلاقية التى تحدد أمام الفرد المثل العليا التى تلزمه باتباعها.

أما الذاتية فهى عبارة عن شعور الفرد بأنه هو نفسه مصدر كل أخلاق وبأن الأخلاق تنبع من ذاته هو، والقيمة الخلقية هى التى تجمع بين تلك الموضوعية وهذه الذاتية.

ثالثاً: العلاقة بين الدين والقيم:

لا شك أن هناك اتصالاً ملحوظاً وقوياً بين الدين[1] والقيم فالدين له تأثيره فى نسق القيم، سواء على مستوى ادراك القيمة أو الفعل الناتج. هذا التأثير، فعال وقوى لدرجة أنه يبرر الرأى القائل بأن الدين هو مصدر القيم. أو على الأقل نستطيع القول بأنه يمكن أن يكون هناك نسق قيمى مؤسس على الدين. ولقد عبر عن وجهة النظر هذه كل من K. Davis و W. Moore بقولهما: (لعل سبب ضرورة الدين واضحاً فى حقيقة أن المجتمع الإنسانى تتحقق وحدته أساساً من خلال اقتناء أعضاؤه لبعض القيم المطلقة والغايات العامة. وبالرغم من أن هذه القيم المطلقة والغايات ذاتية، إلا أنها تؤثر فى السلوك وتكاملها يساعد المجتمع على الاستمرار كنسق، فعن طريق الاعتقاد والشعائر تتصل الغايات العامة والقيم بعالم تخيلى يرمز إليه بالموضوعات المقدسة الثابتة، وهذا العالم بدوره يتصل بطريقة معقولة بالحقائق والتجارب الخاصة بحياة الفرد... ومن خلال (الدين) يمكنه ممارسة نوعاً قوياً من الضبط على السلوك الإنسانى والذى يوجه فى نفس الاتجاهات المدعمة

---

(١) محمد أحمد بيومى: علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص ١٨٢.

- ويشير استاذنا الدكتور محمد أحمد بيومى إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحدد استخدامنا «للدين» فعندما نشير إلى الدين فإننا مثل R. N. Bellah نعنى، أفكار، ومثل وأفعال الإنسان تجاه (اهتمامه المطلق Uiltimate concern. ولعل من أهم وظائف هذا الاهمام المطلق هو تقديم مجموعة من القيم المعقولة والمعايير والاعتقادات التى على أساسها يؤسس نسق القيمة فى المجتمع.

للبناء النظامى، ويمتثل للغايات والقيم المطلقة... وليس هناك مجتمعاً أصبح علمانياً كلية، حتى يمكنه أن يصفى تماماً الاعتقاد فى غايات متسامية وفى كائنات فوق عضوية، وحتى فى المجتمع العلمانى لابد من وجود نسق ما يعمل على تكامل القيم المطلقة..)[1].

ولقد أشار (شارلس كولى) C. H. Cooley بحق إلى أن (الدين يعيش فقط بالاتصال والتأثير). وقد أكد كولى أن الأديان الكبرى ما كانت لتمثل شيئاً إن لم تكن (أنساقاً) وهو يعنى بذلك أن الأديان كأنساق دينية توجد فى البناء الاجتماعى وتتكيف مع الوضع المتغير للمجتمع، فعن طريق هذه الأنساق تلبى حاجات الطبيعة الإنسانية[2] وهذه خاصة تنطبق على المجتمعات الشرقية حيث تحتل الأنظمة الدينية مكاناً متميزاً من النظم الاجتماعية الأخرى. ففى هذه المجتمعات نجد الدين يقرر شرعية النظم الاجتماعية وذلك عن طريق اعطائها مكانة مقدسة. أكثر من هذا فإن الهدف الرئيسى للدين فى هذه المجتمعات هو احداث تغيرات جوهرية فى أسلوب حياة الناس وذلك بواسطة الحركات الدينية أو حتى السياسية.

وإذا أخذنا الدين الإسلامى كمثال توضيحى للعلاقة بين الدين والقيم من ناحية والعلاقة بين الدين والتغير من ناحية أخرى، فانه يمكننا القول بأن القيم الدينية فى النظام الإسلامى تمارس تأثيراً عظيماً على أنساق القيم الأخرى، فالقيم السياسية يجب أن تؤسس على القيم الدينية والنظم التعليمية يجب أن تعكس القيم الدينية الإسلامية والفنون والآداب ليسوا إلا انعكاسات

(1) Davis, Kand Moore, W. E, Some Principalles Stratieation, A. S. R., vol, 10 (April, 1945), pp. 224 - 226.

(2) Cooley, C. H., Social Organization (New York: Schockon Books, 1962), p. 375.

للقيم الدينية، والحياة الأسرية محكومة بالشريعة والأخلاق لها أساساً مستمداً من الأخلاق الإسلامية الخاصة بالشخص والمجتمع. كذلك يتطلب الإسلام أن يكون المسلمون متفوقون فى نشاطهم الأقتصادى. ولهذا نقول أن الإسلام يقدم المقاييس للقيم التى يمكن من خلالها اختبار المعايير النظامية وبناء على ذلك فإن كل أنشطة الإنسان سواء على المستوى الشخصى أو الاجتماعى من المتوقع أن تعكس القيم الإسلامية.

وفى الإسلام هناك نموذجان من التغير المعترف به :

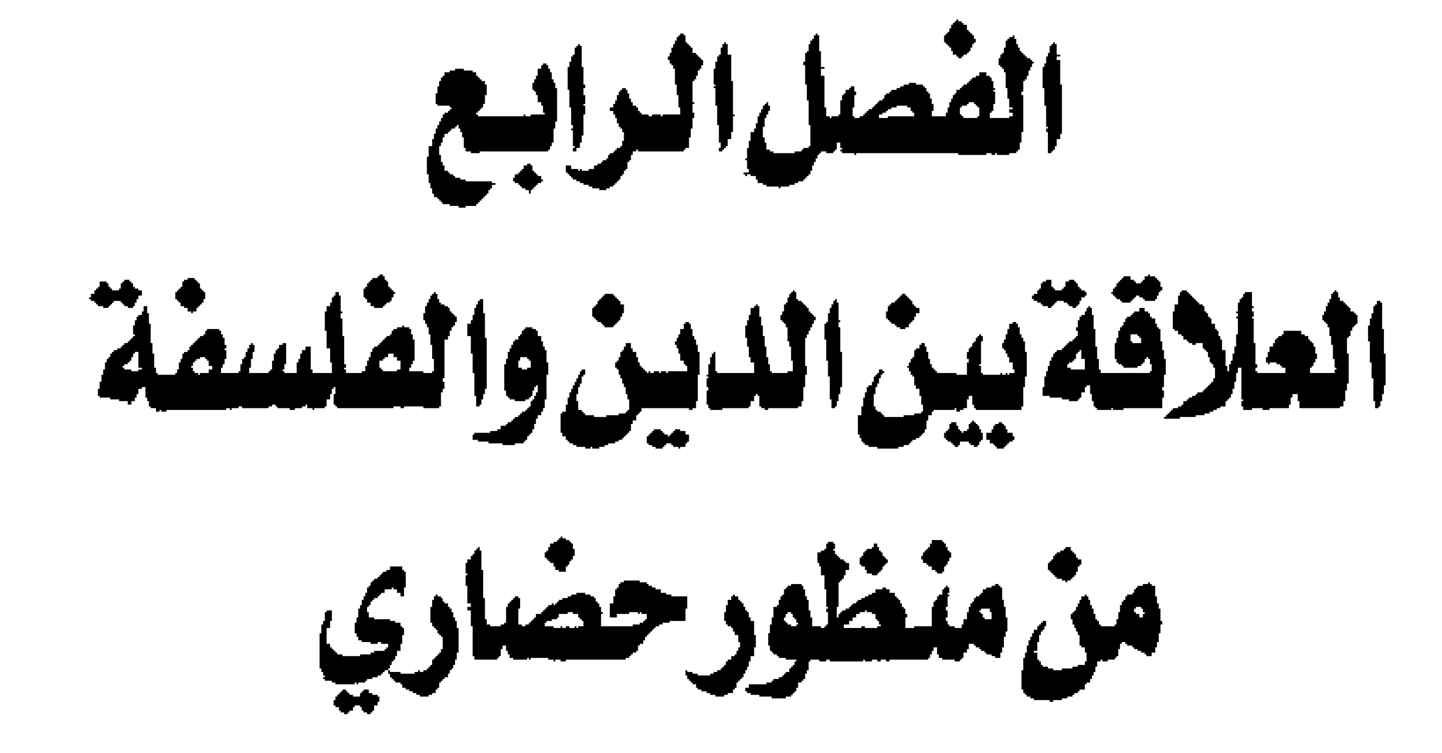
الأول: حركة تقدمية نحو تطبيق الطريقة الإسلامية فى الحياة. وهذه الحركة تمثل تقدماً نحو الطبيعة الإنسانية.

الثاني: حركة نكوصية نحو الجشع الإنسانى والمصالح دون التزام بالقيم الأخلاقية الإسلامية.

أكثر من ذلك فإن القانون الإسلامى بالرغم من أنه مؤسس على القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه مازال يسمح للمجتمع بأن يكيف نفسه أمام الظروف الحديدة حتى لو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق، هذا بالإضافة إلى أن الاجتهاد يعد منهجاً مقبولاً ومعترفاً به لتطور المجتمع الإسلامى لمقابلة التغير الاجتماعى.

وأخيراً يمكننا القول أن الدين لم يقدم عبر العصور، الشعائر التى تساعد على ايجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فقط، بل ساعد أيضاً على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت فى تكوين الحس الأخلاقى بتجربة الحياة الكلية. وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى

الفلسفات الدينية والكونية. فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية.. إلخ – طورت – تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة، والإنسان وهدفه على الأرض. ومشكلة الشر ومصير الإنسان – ولعل تقديم مثل هذه التفسيرات يعد من أهم الوظائف التى قام بها الدين خلال تاريخ الإنسان. وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الإنسان ومصيره معظم المفكرين والفلاسفة خلال كل العصور.



الفصل الرابع
العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري

الفصل الرابع

العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري

قامت الفلسفة اليونانية كلها أو معظمها على أسس ومدارس فلسفية ذات طابع عقلى صرف(١).

وهذا الطابع العقلى النظرى هو الذى صبغ الفلسفة بل الحضارة اليونانية بصفتها المميزة حتى عندما اتجهت إلى البحث فى الأخلاق. فقد اتسم بحثها هذا بسمة عقلية واضحة تجلت بصفة خاصة عند رجال مدرسة التصورات عند سقراط الذى وحد بين الفضيلة والعلم أو المعرفة. وعند أفلاطون الذى ربط بين البحث فى القيم وبين استحضار المثل العقلية وتذكرها. وعند أرسطو الذى جعل من لذة البحث العقلى هدفاً للسلوك. وربط بين الوسط العدل فى الفضيلة وتحكم العقل فى الإرادة.

وهذا الاتجاه العقلى كان يعنى عند اليونان اعتماد الإنسان على بشريته الخالصة، وعلى قواه الذاتية المحضة التى لا تجعله فى موقف يطلب معه العون من مدد ألهى أو دينى. فهذا الاستقلال عن الدين أو عن (الالهى) هو أهم ما كان يميز الحضارة اليونانية التى نظرت بوجه عام إلى المصادر

---

(١) بالإضافة إلى تلك الصورة العلمية الفعلية التى سيطرت على الفكر اليونانى نجد أن هناك صورة أخرى صوفية وفدت على اليونان من الشرق وفاحت منها رائحة الزهد والتصوف هى (الأورفية) التى أسسها)أورفيوس) وهى من الديانات السرية فى ذلك الوقت.

- أنظر: حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص ١٧.
- حسام الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٠٤.
- أنظر: يحيى هويدى: نحو الواقع – مقالات فلسفية –، مرجع سابق، ص ١٠٩ وما بعدها.

الالهية الدينية للبحث فى الوجود على أنها مصادر خارجية، ينبغى الابتعاد عنها فى دائرة البحث الانسانى عن الحقيقة. وقد تجلى هذا العداء بين الالهى والبشر عند اليونان بما لا يدع مجالاً للشك فى تصورهم للقدر الذى كان يمثل لديهم قوة غاشمة، تكيد لهم، وتنزل بهم ضرباتها القاصمة وهى مختفية وراء مجموعة آلهة جبال الاوليمب ولا سيطرةَ لهم عليها.

وهكذا اختلفت الحضارة اليونانية فى نظرتها إلى الكون عن جميع حضارات الشرق القديم ومنها الحضارة المصرية القديمة، التى نجد عند كلها مزجاً وثيقاً قائماً على الصداقة والتعايش السلمى بين ما هو بشرى وما هو الهى.

والقصة التى يرويها لنا فى هذا الصدد أحد معاصرى أرسطو وهو (أرسطوكسين التارنتى) لها دلالتها.

وموضوع القصة هو سقراط الذى يصادف أحد الهنود فى أحد شوارع أثينا. فيبادره الهندى بالسؤال عن نوع الفلسفة التى يمارسها سقراط. فيجيبه هذا الأخير بأن فلسفته تتخذ موضوعها من حياة البشر، باعتبار أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. فيستغرق الهندى فى الضحك مستنكراً وهو يقول (وهل باستطاعتنا أن نبحث فيما هو بشرى من غير الاستعانة بما هو الهى..؟؟

هذه القصة تفصل بين عقليتين: عقلية الحضارة والفلسفة اليونانية - ووريثتها الحضارة الغربية، وعقلية الحضارة الشرقية القديمة.

وقول (بروتاجوراس)[1]. الشهير (الإنسان مقياس كل شيء) إلى جانب معنى نسبية المعرفة الذى يشير إليه فإنه يحمل فى طياته هذا المعنى الآخر: معنى إيمانه بالإنسان فى بشريته الخالصة. وقد بلغ هذا الإيمان بالإنسان عند اليونان حداً بعيداً تصوروا معه أن آلهتهم نفسها ليست فى أصلها إلا بشراً حقيقيين كانوا قد قاموا بأعمال عظيمة، فنسج كل من الخيال الشعبى وعبقرية (هوميروس) و (هزيود) قصصاً حولهم تمجيداً لهم، مما أدى إلى رفعهم إلى مصاف الآلهة أو انصاف الآلهة أكثر من هذا فإن آلهة جبال الاوليمب قد تصورها الاغريق فى صورة البشر يأكلو ويشربون، ويحبون ويكرهون، ويتزوجون وينجبون، ويستبد بهم القلق وبقلوبهم الغيرة العمياء، ويلجأون فى علاقاتهم إلى النفاق والمداهنة والكذب، كما يفعل البشر سواء بسواء.. وهكذا أصبحت الآلهة عند (هومبروس) شخصوصاً إنسانية لا تختلف عن البشر إلا بأن سائلاً يجرى فى دمائها يضمن لها الخلود، وما عدا ذلك فهى مثل الناس تتنازع وتحب وتكره وتكيد لبعضها بل تصل بها شهواتها إلى اتخاذ من شاءت من الرجال والنساء الانسيين عشاقاً وخليلات[2].

---

(١) يعتبر (بروتاجوراس) من أشهر الفلاسفة السوفسطائيين الذين ظهروا فى المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية. وقد برع السوفسطائيين فى ميادين عدة: فى النقد الأدبى والجدل والخطابة والفلسفة والأخلاق والسياسية، وقد كان السوفسطائى يرتدى زياً خاصاً هو العباءة الارجوانية ويلقى الخطب فى المناسبات والأعياد نظير أجور باهظة على هذا التعليم.. ويتفق السوفسطائيين فى خاصة واحدة هى أنهم معلمون متجولون يتناولون الأجر علي التعليم، مما أثار عليهم كره الشعب والمفكرين لاسيما سقراط ومن بعده أفلاطون الذى كان يصف السوفسطائى بأنه يتصف بالشجع المادى أكثر من اتصافه بحبه للعلم وذلك لأنه يبيع العلم فى مقابل المادة والعلم السوفسطائى علم زائف ومضلل ومفسد للعقول، فالعلم فى نظر سقراط وأفلاطون أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجراً.

(٢) أحمد فؤاد الاهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتاب العربى، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ٢٦.

واعجاب الاغريق بنظام المدينة وتأسيس دولتهم عليه (دولة المدينة) - بالرغم من أنه لم يكن ابتكاراً هللينيا بحتاً لوجوده قبل ذلك في بلاد سومر وأيضاً في أرض كنعان كان يعكس هو الآخر إيمان الاغريق بالإنسان وتأليههم له. وذلك لأن أهم ما كان يميز دولة المدينة أنها كانت تمثل جماعة حرة مستقلة، قائمة بذاتها، معتمدة على نفسها. وقول أرسطو بأن الإنسان حيوان سياسي ينبغي أن يفهم في هذا الاطار، أي في اطار أنه قادر على أن يدير أموره بيده ويقف على أرجله وحده. وعندما نقرأ في (فيدون) قول سقراط (رجال المدينة هم الذين يعلمونني، أما الريف والأشجار فلا تعلمني شيئا) فعلينا أن نفهم هذا القول في اطار إيمان سقراط وأفلاطون وجميع الاغريق بالإنسان وبقواه الذاتية البشرية في مقابل القوى الالهية[1].

فإنسان المدينة محصور في نطاق محدود، وبهذا الاعتبار فانه يمسك الخيوط كلها بيده وبخاصة إذا كانت المدينة هي تلك المدينة الصغيرة التي عرفتها بلاد الاغريق القديمة، والتي تختلف عن تلك المدن العملاقة التي تميز عصورنا الحديثة وأصبحت تبتلع كل شيء في جوفها حتى الإنسان.

لكن هذا الاستقلال البشري ألا يحد منه ويقلص من مجال تأثيره وجود تلك الآلهة المتعددة في الجانب الآخر؟ - كلا. وذلك لأمور كثيرة. منها أن آلهة اليونان لم يبدعها خيالهم لتكون خالقة للعالم مثلاً، إذ أن العالم كان مخلوقاً قبلها ومنها أنهم لم يفكروا فيها ليعبدوها، بل بالأحرى ليعبدوا أنفسهم فيها أو ليخلدوا بها أنفسهم، وليساعدهم إيمانهم بوجودها على أن تكون سنداً لهم في جميع شئونهم المعيشية، ونماذج يسيرون على ضوئها. وسواء تصوروها على قمة جبال الاوليمب أو في جوف الأرض كما هو الحال

(١) يحيى هويدى: نحو الواقع - مقالات فلسفية -، مرجع سابق، ص ١١٠.

بالنسبة إلى (هاديس) اله العالم السفلى، فانها كانت تمثل رموزاً لممارساتهم كلها فى الحرب والسفر والزواج والمصارعة والصيد والرزق والخط... إلخ، ليجسدوا بها فائدة ترجى، أو خوفاً ينبغى اتقاؤه، أو فضيلة رأوها فى أنفسهم فأعجبوا بها وأرادوا تخليدها. ولهذا فإن الفارق الوحيد بين البشرى والالهى عند اليونان، ان العالم هو عالم الفناء، والثانى هو عالم الخلود، لكن الالهى ليس فى حقيقته إلا تجسيداً للبشرى وامتداد له وتأكيد لسلطانه. وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن - يؤدى - مهما كان عدد آلهته - إلى انكماش دائرة البشرى أو إلى تقلص نفوذه، بل لابد أن يؤدى - على العكس من ذلك تماماً إلى تحقيق الرغبات التوسعية للبشرى فى مملكة الالهى وإلى الاستيطان فى عقر داره، ان جاز لنا أن نستعمل هذه التعبيرات.

وبالنسبة إلى مشكلة (الواحد والمتعدد) فى داخل عمق هذا العالم الالهى نفسه أو بعبارة أخرى بالنسبة إلى عقيدة التوحيد فى داخل هذا العالم، أليس هناك أمل فى خضوع تلك الآلهة المتعددة، لاله واحد وإرجاع كثرتها إلى ضرب من الوحدة؟.

انها تدين بالطاعه والولاء لكبيرهم (زيوس) ولكن زعامة (زيوس) لم تكن سهلة(١). بل كانت هذه الزعامة نتيجة معارك طاحنة وكثيرة خاضها (زيوس) مع الجبابرة (التيتان) ومع العمالقة (الجيجان).. إلخ. وحتى عندما استوى (زيوس) على عرش الآلهة لم يكن عرشه دائماً وطيد الأركان أو مستقراً نتيجة الحرب الدائرة بينه وبين بقية الآلهة والبشر على حد سواء.

---

(١) زيوس هو أحد كبار الآلهة فى الأساطير اليونانية - انظر حسام الدين الالوسى، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

- أحمد فؤاد الاهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٨.

المهم أننا لسنا هنا على الاطلاق أمام وحدة أو ما يشبه الوحدة. ولسنا كذلك أمام ضرب من الشرك، لأن الشرك لا يكون إلا بعد توحيد استقر أمره في النفوس أو كاد وكفر أصحابه به أو لم يستطيعوا أن يحافظوا عليه جرياً وراء مصالحهم فانقلبوا بعد توحيدهم مشركين. اننا هنا أمام صورة أسطورية لمملكة الالهى أو لملكوته أراد اليونان من ورائها أن يصوروا لنا ليس فقط مزاحمة البشرى له بل عدم استقراره هو على عرشه. وكل هذا لابد أن يفهم في اطار أعاجبهم - أى اعجاب اليونانيين - المفرط بالإنسان، أى في اطار رغبتهم في تخليده وذلك لأن (الميثولوجيا) اليونانية لا تفهم الأعلى أساس ربوبية الإنسان ان صح هذه التعبير.

وبصرف النظر عن المبالغة التى صاحبت تلك الصورة، فإن أهم ما يجب علينا أن نلتفت إليه في حديثنا عن الحضارة والفلسفة اليونانية من الزاوية التى تهمنا هنا عندما نتحدث عن العلاقة بين الدين والفلسفة. هو ذلك الاستقلال الذى أراد أن يؤكده اليونان القدماء للإنسان أو لمملكة الكائن البشرى. ولما كانوا يعتقدون بوجود عداء بين ما هو بشرى وما هو الهى فانهم تصوروا أنهم لن يستطيعوا أن يؤكدوا هذا الاستقلال للإنسان إلا إذا وضع في اطار تلك الصورة الأسطورية الفجة التى أشرنا سابقاً إلى بعض جوانبها.

والآن هل أرادت الأديان السماوية المنزلة أن تؤكد شيئاً آخر؟ هل أرادت الأديان السماوية وهى اليهودية والمسيحية والإسلام أن تتنازع في ذلك الاستقلال للإنسان؟

الحق أن هذه الأديان السماوية جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. وبعبارة أخرى فإن

الأديان السماوية نادت باستقلال الإنسان. لكن استقلاله بالنسبة إلى ماذا؟ أو استقلاله عن ماذا؟ استقلاله بالنسبة إلى الضغوط التى تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية آتية من عدوان خارجى أو ضغوطاً اجتماعية داخلية تحد من حريته، وتفقده التحكم فى مبادراته وتحيطه بالاغلال والقيود. إذ أننا فى مثل هذا الجو الخانق لن يكون بوسعنا أن نتحدث عن استقلال للشخصية الإنسانية. وفى هذا الصدد يقول استاذنا الدكتور يحيى هويدى[1] أن المعنى الواقعى المباشر لاستقلال الإنسان ولاستقلال الكائن البشرى وشخصيته هو الجدير حقاً باهتمام الجميع. وهو المعنى الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة إلى الانسانية جمعاء فى اطار نظرية أو عقيدة التوحيد.

ولتوضيح الصورة علينا أن نشير على سبيل المثال إلى صراع الإسلام مع الشرك فقد نعت الإسلام الجاهليين بالشرك، أو بأنهم مشركون. وذلك لأنه رآهم أثناء معركتهم فى الحياة للحصول على لقمة العيش ولقضاء حاجاتهم وتيسير أمورهم ومصالحهم الدنيوية يتوجهون إلى أرباب من دون الله، إلى عبادة أصنام يقف على خدمتها عباد آخرون أصبحوا يمثلون فى حياتهم مراكز قوى، ورآهم يعظمون أمر هؤلاء وأولئك حتى أصبحوا يتقربون إليهم ويذبحون عند أقدامهم أو عند أصنامهم القرابين. وبعبارة أخرى فإن الإسلام وجد الجاهليين قد اتجهوا شيئاً فشيئاً إلى عبادة هؤلاء القوم، وتحقق

(١) يحيى هويدى: أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، له مؤلفات عديدة منها ما أشرنا إليه سابقاً (نحو الواقع – مقالات فلسفية) وتلك المؤلفات والمقالات هى ثمرة لتجارب فلسفية عميقة امتدت فى حياة مبدعها أكثر من ثلاثين عاماً وحملت طابعه الفكرى المستقل وموقفه النقدى المتميز: سعياً إلى مراجعة المذاهب والاتجاهات الفلسفية فى مساراتها المختلفة وحرصاً على تأسيس وعى فلسفى يستمد أصوله الحميمة من نبع الواقع الفيّاض الذى يحياه الإنسان متحملاً أمانة الوجود مدافعاً عن كرامته.

من أن الجاهليين بدورهم قد قبلوا الخضوع والمذلة والتبعية لهم أى أنه تحقق من أن الجاهليين قد تنازلوا باختيارهم عن استقلالهم أو عن جزء كبير من هذا الاستقلال لتلك الأصنام أو لأصحابها.

ما السبيل إلى علاج الموقف؟ ما السبيل إلى المحافظة على استقلال الإنسان؟. لقد وجد الإسلام أن هؤلاء الجاهليين الذين أوشكوا على الرضوخ للتبعية وأصبحوا قاب قوسين أو أدنى من فقدان استقلالهم أو فقدوه يزعمون أنهم يؤمنون بالله، أو يقولون بأفواههم ذلك ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾. (الزمر/ ٣٨). ﴿**ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعض موتها ليقولن الله...**﴾.. إلخ. (العنكبوت/ ٦٢).

أحد أمرين إذن (على حد قول استاذنا الدكتور يحيى هويدى فى مقاله العلاقة بين الدين والفلسفة).

- أما أن يكون ضياع استقلالهم راجعاً إلى هذا الاعتراف من جانبهم بوجود الله، أى إلى قولهم بوجود الالهى إلى جانب وجود البشرى واما أن يكون راجعاً إلى أنهم لم يأخذوا قولهم هذا فى حياتهم مأخذ الجد ولم يتعدوا النظرية إلى التطبيق؟.

والاحتمال الأول قريب من الحل الذى ذهب إليه اليونان فى محاولتهم لتأكيد استقلال البشرى، إذا أننا رأينا كيف أن تأكيدهم لهذا الاستقلال كان من خلال أنهم خشوا مزاحمة الالهى لهم فاتجهوا إلى تقليص نفوذه، أو إلى حصره فى نطاق ضيق جداً شبيه بنطاق القول النظرى بالأفواه على نحو ما فعل الجاهليون وقد رفض الإسلام هذا الحل. وذلك لأن انكار وجود الله أو

المناداة بتقليص (الالهى) لا يمنح الإنسان الشعور بالحرية على الاطلاق كما يقرر ذلك (كولن ويلسون) أحد الذين اجتازوا فترة الحادّ فى حياتهم. لم يبق أمامنا إذن إلا الاحتمال الثانى وهو أن هؤلاء الجاهليين فقدوا استقلالهم لأنهم لم يطبقوا التوحيد فى حياتهم، وانهم اتخذوا من عبادة أمثالهم وأصنامهم أرباباً من دون الله، وجعلوهم أنداداً له سبحانه وتقربوا لهم بالقرابين، وخضعوا لهم فوقعوا بهذا فى الشرك.

هذا إذن هو الحل الذى قدمه الإسلام لقضية استقلال الشخصية الإنسانية. ويتلخص فى أن هذا الاستقلال لا يتحقق إلا عن طريق قبول الإنسان الخضوع والتسليم لاله واحد فقط، لأن هذا الخضوع لذلك الاله الواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الإنسان لأية قوة أخرى من تلك القوى التى تضافرت فى الماضى وتتضافر الآن كذلك على قهره واستعباده بأشكال متفاوتة. حتى ولو كان خضوعه لإنسان آخر.

فالهدف إذن واحد فى الحالتين أو فى الحضارتين فى الحضارة اليونانية القديمة وفى حضارات التوحيد. ولكن الوسيلة فقط هى التى اختلفت، وإذا كانت الوسيلة التى قدمتها الحضارة اليونانية قد جاءت ملائمة لسكان (دولة المدينة) الذين يضيق أفقهم، ويستبد بهم الغرور أحياناً حتى يظنوا فى أنفسهم أنهم أصبحوا أنداداً للالهى وقادرين على مزاحمته فقد كان من الطبيعى تبعاً لذلك أن تتجه حضارات التوحيد إلى أسلوب أو منهج آخر لترويض الإنسان وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة، يتعلم عن طريق الخضوع لها وحدها أن لا يقبل التبعية لأية قوة أخرى. ولم تجد حضارات التوحيد بيئة أكثر ملائمة لترويض الإنسان ولتدريبه على هذا المنهج – منهج التوحيد – أكثر من بيئة الصحراء وبيئة الريف ولهذا كانت حضارات التوحيد هى

حضارات الصحراء والقرية معاً، فهم سكان البادية والريف، والوبر والمدر. ومن أجل هذا نشأت الرسالات السماوية كلها في تلك البيئة وفي القرية بالذات. وإلى هذا يشير القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى﴾، ومثل: ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء..﴾. ثم أليست مكة - الوادي غير ذي الزرع - هي أم القرى؟؟ لا باعتبار أنها كبرى القرى من حولها فقط - ان كان حولها قرى على الإطلاق - بل لأنها أم القرى التي أنزلت على أرضها الرسالات وبعث فيها النبيون من قبل، فهي إذن أم القرى بالنظر إلى تاريخ الرسالات.

ففي هذه البيئة: بيئة الصحراء وبيئة القرية يتسع الأفق ويرهف الحس وتهمس الطبيعة في أذن الإنسان أن هناك الهاً واحداً لهذا الكون، يستطيع أن يولد القوة من الضعف، والوجود من العدم، والشدة من الضعف... ويبعث الحياة في الموتى. وهذه كلها مظاهر للخلق المتجدد المستمر التي تضاف إلى الخلق الأول والله سبحانه وتعالى هو الخالق لها جميعاً. وهذا هو معنى دعوة الله تعالى للسير في الأرض: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾. أي كيف يبدأ الخلق دائماً ضعيفاً متهاوياً، ويظل يشتد ويقوى حتى يستوي على سوقه بفعل تدخل الخالق وعنايته الدائمة للكون وحرصه تعالى على أن يتحقق الانسان من قدرته سبحانه على (البعث) فيما حوله. وهذه البيئة: بيئة الصحراء وبيئة القرية هي وحدها التي تساعد على نمو هذا الشعور عند الإنسان، وتساعد على تزكيته، أما بيئة المدينة فلا تعين على شيء من هذا كله. في تلك البيئة الأولى يتحقق الإنسان من هذا الشعور في كل ما حوله من أرض ونبات وشجر وزرع ونخيل، وشمس وقمر ونجوم

وجبال... إلخ، ويخرج من تأمله لهذا كله بدرس ثمين هو أن كل ما فى السموات وما فى الأرض، وان كل من فيها يسجد لاله واحد حى قادر. ثم ينتقل من هذا الدرس الثمين إلى الدرس الآخر، إلى الهدف الأسمى والأساسى، إلا وهو نبذ الأنداد والأرباب كلها، فتستقل شخصيته استقلالاً ثابتاً وطيداً لا تعود معه إلى العبودية أو الشرك أبداً. وتتطهر عن هذا الطريق نفسه أيضاً، فيعرف كيف يتخلص من ميول النفاق والكذب والخديعة والحقد والحسد.. إلخ، وهى ضروب أخرى من الأغلال.

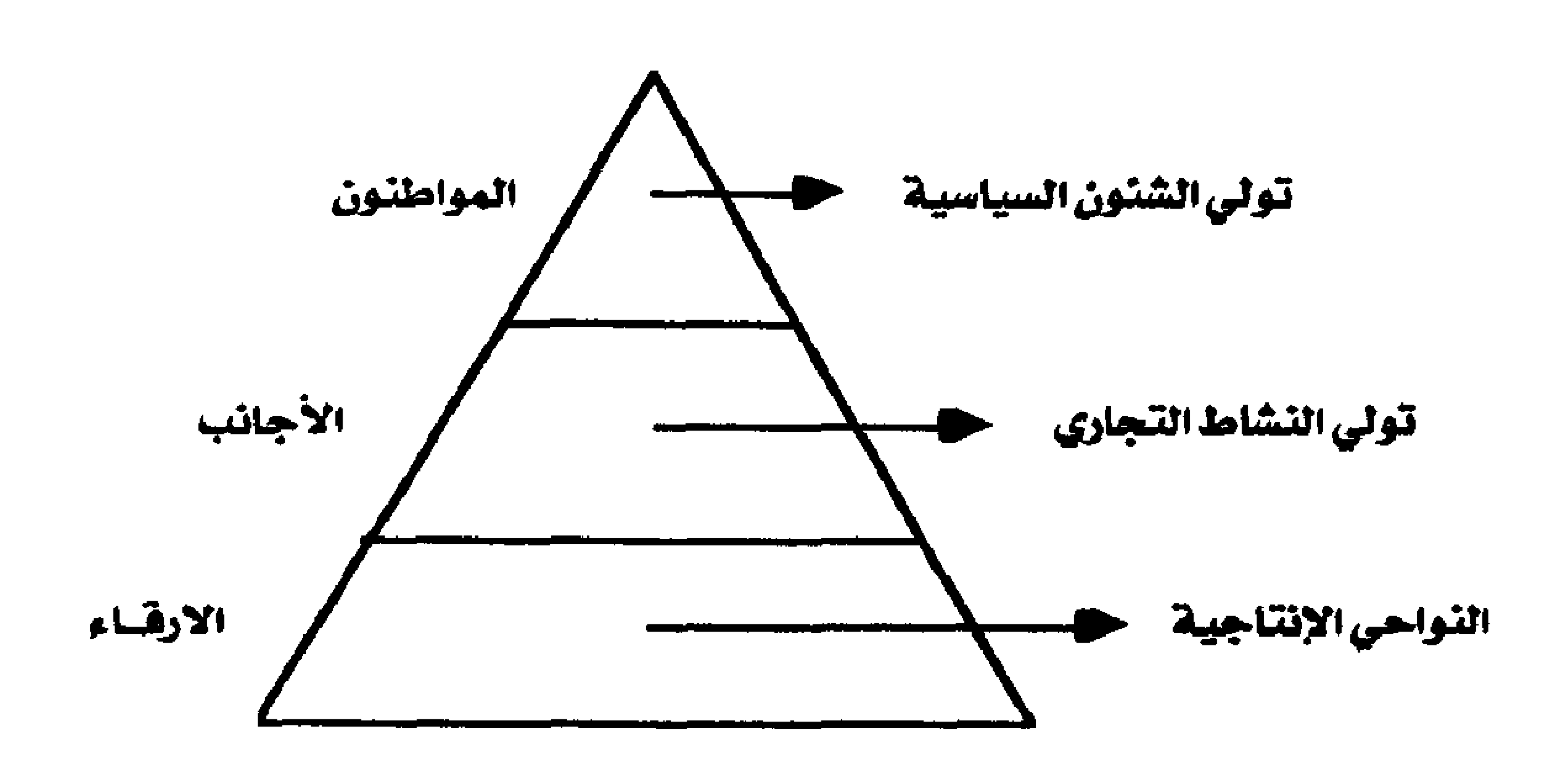
نعود إلى الحضارة اليونانية مرة أخرى فبالرغم من أن تصور هذه الحضارة للمدينة وللكون وللعلاقة بين البشرى والالهى قد حجب عنها عقيدة التوحيد، وهى العقيدة المثلى تحقق بطريق مباشر، ناضج، وبعيد عن الاسطورة ما سعت إلى تحقيقه هذه الحضارة نفسها من استقلال الشخصية الإنسانية أو استقلال (البشرى) إلا أن اعجابها بالإنسان – أى إنسان – ورغبتها فى تخليد صفاته قد انتهى بها إلى نتيجتين هامتين :

النتيجة الأولي :

ان هذه الحضارة لم تقع فى أية صورة من صور الشرك الاجتماعى الاقتصادى الذى رأينا أحد أشكاله فى الجاهلية، والذى مازلنا نرى اليوم بعض مظاهره المتطوره فى المجتمعات الصناعية الرأسمالية التى تقوم على الاحتكار والتى اعتادت قهر الإنسان واخضاعه لمراكز مؤثرة وضاغطة كثيرة ومتنوعة أدت فى نهاية الأمر إلى تسطيحه وافقار روحه وخوائها وتثبيطها.

لكن علينا أن لا ننسى أننا عندما نتحدث عن الحضارة اليونانية على هذا النحو، فاننا لا نقصد إلا حضارة المدن الحرة أو حضارة المستعمرات

الحرة (كليروشيا) التى كانت تضم مواطنين أثينيين أحراراً. بل أننا لا نقصد بحديثنا هذا إلا المواطنين الاثينيين الأحرار فقط فى داخل تلك المستعمرات أو المدن الحرة نفسها. أما المستعمرات الأثينية الأخرى (ابويكيا) التى كانت غير مستقلة وتدين بالتبعية لأثينا، والأجانب الذين وجدوا فى المدينة اليونانية لكنهم لم يكونوا يتمتعون بالجنسية الأثينية بالإضافة إلى العبيد والارقاء الذين كانوا يعيشون على أرض تلك الحضارة، فقد كان لهؤلاء وأولئك أوضاعهم المتردية السيئة الخاصة المشينة التى لطخت صفحة الحضارة اليونانية، حيث كان النظام الاجتماعى الأثينى يقوم على أساس النظام الطبقى فقد كان الهرم الاجتماعى من ثلاث طبقات مختلفة تماماً وما يتبع ذلك من اختلاف فى الحقوق والواجبات من الناحيتين السياسية والقانونية على الوجه التالى[1].



وكانت هذه الطبقات الثلاث فى صورة هرم قاعدته (طبقة الارقاء) حيث كان ثلث سكان أثينا من طبقة الارقاء، ولذلك كان نظام الرق عنصراً

(١) عبد الرحمن خليفة – منال أبوزيد: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٣، ص ١٩.

مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة اليونانية. أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة اليونانية الارقاء في حسابها مطلقاً، وانما قامت نظرية اليونان السياسية على أساس التسليم بقيام الرق. وينوط بالارقاء القيام بالعمل اليدوى[1].

أما الطبقة الرئيسية الثانية فهى (طبقة الأجانب المقيمين Metics) ومع كونهم أحراراً إلا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة الأجنبى لصيقة بالفرد وبذريته من بعده. وكانت هذه الطبقة هى التى تقوم بالنشاط التجارى الذى كان أساس اقتصاد أثينا وباختصار فإن أفراد هذه الطبقة كانت لهم الحقوق الاجتماعية والقانونية باعتبارهم أحراراً ولكن ليس لهم حقوق سياسية باعتبارهم غير مواطنين.

أما الطبقة الرئيسية الأولى والتى تتربع على قمة الهرم الاجتماعى والسياسى فهم (المواطنون) وكلمة مواطن كانت قاصرة على من تجرى فى عروقه دماد أثينية فقط وكانت صفة متوارثة فلم يسمح بالتجنس. ولذا كان عدد المواطنين محدوداً بالنسبة لعدد سكان المدينة التى كان عددها قليلاً أصلاً. كما كانت المواطنة قاصرة على الذكور من سن العشرين دون الإناث.

ونلاحظ على النظام الطبقى فى المجتمع اليونانى أنه نظام قاسى وجامد لأنه يعطى كل الحقوق لطبقة واحدة فقط هى طبقة المواطنين ويحرم غيرها من كافة الحقوق لاسيما الحقوق السياسية. وبذلك يختل توازن العدل، وينتشر الحقد بين الطبقات وهذا بدوره يزعزع النظام وينشر البغيضة والضغينة بين أفراد المجتمع.

---

(١) عبد الرحمن خليفة – منال أبوزيد: الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص ٢٠.

هذا بالإضافة إلى أن نظرية أفلاطون السياسية التى يتصور فيها امكانية قيام دولة أو مدينة مثالية يتحقق فيها نوع من العدل والمساواة بين أفراد المجتمع لا تخلو من صعوبات نستطيع اجمالها فيما يلى :

١- لا قيمة للإنسان فى مدينة أفلاطون من حيث هو انسان وإنما هو موجود فقط من أجل قيام المدينة وكأنه عدد مجرد أو شكل هندسى لازم لاكتمال المدينة.

٢- أخطأ أفلاطون خطئاً فاحشاً حينما قال بقتل الأطفال الزائدين عن حاجة المدينة والضعفاء والمرضى والعجزة والمشوهين وان ذلك يتعارض تماماً مع مذهبه هذا لما قال بقتل الأطفال الأبرياء.

٣- أخطأ أفلاطون أيضاً فى فهمه لطبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع وذلك حينما أخذ عن الاسبرطيين الغلظاء بدعة توظيفها كمحاربة فى الجيش، فلو رجع إلى مذهبه القائل بروحانية النفس وعلوها لكان قد احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافاً.

الأمر الذى يدلنا على أن الأساس الذى قامت عليه دعوة تلك الحضارة اليونانية فى استقلال البشرى لم يكن سليماً، بل كان بعيداً عن الواقع، مغرقاً فى الخيال والتجريد، أبعد من أن يكون أساساً جاداً.

النتيجة الثانية :

فى مجال تقديس هذه الحضارة للإنسان فى صورته العامة فإنها قدست العقل لأنه بدا لها وما يزال يبدو عند الكثيرين أنه يعبر تعبيراً مناسباً عن قدرة الإنسان على استقلاله البشرى، وسيطرته على الطبيعة. وأصبح تقديس العقل الإنسانى أو الاعلاء من شأنه منذ ذلك الحين رمزاً لحرية الإنسان،

سواء فى مواجهة الطبيعة وحتميتها من ناحية أو فى مواجهة سلطة الدين التى ظن الناس بها الظنون ليس فقط نتيجة للعداء التقليدى بين البشرى والالهى منذ اليونان القديمة والذى وجدنا أنه لا يستند فى حقيقة الأمر على أساس سليم بل أيضاً نتيجة لطغيان الكنيسة فى العصور الوسطى.

وإذا تحدثنا عن العقل الإنسانى واحترامه، وعن الحرية التى يرمز إليها فإنما نتحدث عن الفلسفة. وذلك لأن الفلسفة كانت دائماً، وعند اليونان بصفة خاصة نتاجاً عقلياً يرمز إلى حرية الإنسان وإلى التفكير المستقل الابداعى.

وترتب على كل هذه المقدمات أن الفلسفة وجدت نفسها، ورأى عامة الناس فيها أنها عدوة للدين. وأصبح العداء بينها وبين الدين أمراً تقليدياً ومسألة مفروغاً منها فى الغرب المسيحى وفى الشرق الإسلامى على السواء. الأمر الذى أدى بطبيعة الحال إلى نشأة تيار فكرى حاول فيه أصحابه أن يوفقوا بين الفلسفة والدين على أساس وجود أرض مشتركة بين الاثنين. ولما كانت علاقة الفلسفة بالعقل وبالتفكير العقلى مسألة طبيعية ولا تحتمل أى شك، فقد قامت محاولات التوفيق بينها وبين الدين على أساس أن يقول أصحاب هذه المحاولات أقوالاً كثيرة فى هذا الصدد مثل: التفكير العقلى فريضة، العقل مناط التكليف – الشريعة تدعو إلى النظر العقلى أو البرهانى وأنها هى والحكمة أختان رضيعتان – موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول – البراهين العقلية على وجود الله: ديكارت – اسبينوزا – ليبتنز... إلخ.

فإذا أضفنا إلى ذلك كله موقف تلك الفئة أو المفكرين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة وبين الدين، أى التوفيق بين ما يتفق من الفلسفة

مع الدين لعلمنا أن الدين وقد كان عنصراً محورياً تعيشه المجتمعات الإسلامية كان له أثره الكبير على الفلاسفة المسلمين الذين كانوا على أتم استعداد لرفض أو تعديل بعض الأفكار الفلسفية اليونانية لكى تتفق مع ما جاء فى الدين. وهذا يعنى أن التعديل أو التغيير كان على حساب الفلسفة وليس على حساب الدين، إذ من المحال اجراء أى تبديل أو تعديل فى دين منزل من السماء ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾.

هذا بالإضافة إلى أن الدين الإسلامى له تأثيره الكبير على المجتمع فى توجهاته وعاداته وثقافته وحضارته.. إلخ. ومن هنا كان على الفلسفة أن تتعامل مع هذا الواقع تعاملاً حياً وصحيحاً خاصة وأن الدين الإسلامى على وجه الخصوص يدعونا إلى التأمل والتفكير: ﴿**قل انظروا ماذا فى السموات والأرض...**﴾[١]، كما يدعونا إلى إعمال العقل فى مسائل الدين وعدم التوقف عند الإيمان القلبى بالدين وحسب – فالإيمان هنا إيماناً قلبياً وعقلياً أيضاً.

---

(١) سورة يس/ ١٠١.

الباب الثالث

مسائل البحث الفلسفي

الفصل الأول: المسألة الابستمولوچيه

الفصل الثاني: المسألة الانطولوچيه والمعرفة (علم الوجود)

الفصل الثالث: المسأله الاكسيولوجيه (القيم) الحق الخير الجمال

الفصل الأول
المسألة الابستمولوچية

أولاً : نظرية المعرفة عند «كانت» وعلاقتها بالمجتمع

- من هو «عمانويل كانت»

ثانياً: نظرية المعرفة

الفصل الأول

المسأله الابستمولوچيه

أولاً: نظرية المعرفة عند «كانت» وعلاقتها بالمجتمع.

• من هو عمانويل كانت:

ولد فى كونسبرج فى بروسيا عام ١٧٢٤ وأنحدر من أسره فقيره وكانت أمه أمرأة تقيه متدينه. وبحكم نزعة أمه الدينية فقد غاص إلى عنقه ابان طفولته فى الدين من ا لصباح إلى المساء.

ولكن شابا مثله شب فى عصر فودريك الكبير ملك بروسيا، وفولتير، من الصعب أن يعزل نفسه وينأى بها بعيداً عن تيار الشك الذى أجتاح أوربا فى ذلك الوقت. وقد تحول «كانت» عن آرائه المحافظة التى أمتازت بها أفكاره فى أيام نضجه ورجولته إلى اعتناق مذهب الاحرار والإيمان بالحرية والدعوة لها بشجاعة وجرأه فى أيام فودريك الكبير وكان من الممكن الحكم عليه بالإعدام بسبب هذه الأفكار الحرة التى تتنافى مع طبيعة نظام الحكم فى ذلك الوقت، ولم يشفع له سوى كبر سنه وشهرته حيث كان قد بلغ من العمر سن السبعين، هذا بالإضافة إلى جو التسامح الفكرى وحرية الأفكار فى عهد فردريك الكبير الأمر الذى أدى إلى أن يتمكن «كانت» من نشر كتابه العظيم المسمى «نقد العقل الخالص» وكان لايعنى فى هذا الكتاب مجرد النقد فحسب ولكنه كان يريد النقد التحليلى، فهو لم يهاجم العقل الخالص بل كان يرجو أن يظهر امكانياته، ويرفعه ويضعه فوق المعرفة غير النقية التى تأتى إلينا عن طريق المعرفة المشوهة التى تنقلها الحواس. ولكنها معرفة مستقلة تماما عن كل أنواع التجربة أو الحواس . معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل

وتركيبه فقد أراد أن يرى هل فى طبيعة العقل التى فطر عليها مايمكنه من الوصول إلى بعض المعرفة دون أعتماده على ماتأتى بـه الحواس من العالم الخارجى.

وتقديراً لهذا التسامح الفكرى الذى قابله «كانت» من فردريك الكبير، قام باهداء كتابه هذا إلى «زولتز» وزير المعارف فى عهد فردريك الكبير، تقديراً لهذه الحرية التى أطلقها فردريك الكبير للفكر والكلام فى عهده العظيم. وفى عام ١٧٥٥ بدأ «كانت عمله كمحاضر خاص فى جامعة كونسبرج وبقى فى هذا المنصب خمسة عشر عاما. ورفضت الجامعة طلبه الذى تقدم به لتعيينه استاذا فيها مرتين. وأخيراً عين أستاذا للمنطق والميتافيزيقا عام ١٧٧٠ . وكان مدرسا أفضل منه كاتبا. واحبه تلاميذه حبا شديدا. ومن بين مبادئه العلمية هو أن يوجه المدرس أهتمامه وعنايته إلى التلاميذ من ذوى المقدرة المتوسطة إذ لاجدوى فى مساعدة الأغبياء من التلاميذ والعناية بهم. أما العباقرة والنوابغ منهم فلايحتاجون مساعدة غيرهم لهم وعنايتهم بهم... لم يتوقع «كانت» ذلك الأثر الكبير الذى أفزع أوربا وهزها هذاً قويا. لقد كتب وهو فى سن الثانية والأربعين «لحسن الحظ أن أكون عاشقا محبا للميتافيزيقا، ولكن عشيقتى لم تطلعنى الأعلى القليل من جمالها وفضلها».

وهكذا واصل «كانت» السير فى طريقه وسط الفقر والغموض، كاتبا ومنقحاً كتابه العظيم «نقد العقل الخالص» الذى فرغ منه عام ١٧٨١ بعد أن استغرق خمسة عشر عاماً. لقد أحدث كتابه انقلابا مفزعاً فى عالم الفلسفة، لم يحدثه أى كتاب آخر.

ثانياً: نظرية المعرفة

هاجم بعض القدماء البحث المجرد باعتباره لايؤدى من وجهة نظرهم[1] إلى نتائج عملية وتطبيقية تفيد الناس وتنفعهم. وقد يفهم البعض أن هذا الكلام موجه فقط ضد الفلسفة بالذات لأنها هى التى اتهمت دائماً بأنها تجريدية، ولأن دراستها تتضمن مثلا على ما أطلق عليها اسم العلوم الكلامية، وأنه لايمكن أن يقصد به علوم كالعلوم الاجتماعية التى تدل من واقع اسمها على أنها تهتم بخير الناس والمجتمع.

ولكننا نريد أن ننبه هنا إلى أن الفلسفة فى أحد تعريفاتها الجيده التى نجدها عند «كولن ولسن» مثلا أصبحت تعنى نقد الفكر القائم بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا النحو تقترب الفلسفة من العلوم الاجتماعية. بل وتتساوى معها من ناحية نفعها للناس. وذلك لأن العلوم الاجتماعية إذا كانت تؤدى حقا فى جانب منها فقط إلى إحداث تغيير فى العلاقات الاجتماعية القائمة وتقديم علاقات جديدة، فإن معظمها موجه أصلا إلى هدف واحد هو المحافظة على كيان المجتمع الحاضر، وإظهار تماسك بنائه واستقرار كيانه - وهما تماسك واستقرار قد يكونان فى الظاهر فقط - ومن ثم أنحصرت جهود كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين فى بحوث تجزيئية وصفية أو فينومينولوجية سطحية، وتنتهى بوصف الواقع الاجتماعى الحاضر والمحافظة على الأوضاع الاجتماعيةالقائمة، دون أن نستشرف من وراء بحوثهم تلك الرغبة فى شيوع علاقات اجتماعية جديدة أو تطوير البناء الاجتماعى القائم.

---

(١) يحى هويدى: نحو الواقع والفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ٥٥ - ٦٠.

ومن خلال هذا المدخل نستطيع أن نناقش موضوع علاقة المعرفة بالعلوم الاجتماعية فيما يعرف باسم علم اجتماع المعرفة. ولما كانت الفلسفة قد فهمت فى بعض الأحيان لاعلى أنها علم الوجود بل على أنها علم نظرية المعرفة، فلعل من المفيد إذن أن نقف وقفه قصيره عند فهم الفيلسوف - وفيلسوف نظرية المعرفة بالذات - للواقع وللإنسان لنتبين منه اختلاف نظرة عالم الاجتماع - وعالم اجتماع المعرفة بالذات - إليهما.

فقد كان «كانط» فيلسوف نظرية المعرفة يطلق على عالم الفكر أو على عالم المعرفة عالم الحرية. وقد سبقه إلى ذلك «ديكارت» لا باعتباره فيلسوفا فقط بل باعتباره عالماً فى الهندسة عندما أطلق فى مطلع العصر الحديث صيحته الشهيره «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ليعبر بها عن نشوته أو فرحته بالاهتداء إلى الوجود الحق من خلال تفكيره الذهنى، تماماً على نحو مايصبح الطالب بعد أن يشرق ذهنه بحل لتمرين هندسى فيهتف من أعماقه بنشوه «نحن هنا» والحق أن الإنسان حين يسير فى طريق المعرفة ويخطو بأقدامه على نهج التحصيل والكشف على العلاقات القائمة بين المعانى والأفكار ويشعر - وبخاصة فى الخطوات الأولى - أن هذا الطريق طريق ذاتى أو فردى، يخصه وحده لانه يملك فيه ناصية أمره. وكل هذه تعبيرات مختلفة نعبر بها عن معنى الحرية أو عن الشعور والاحساس بالوجود.

لكن لايخفى على أحد أن «كانط» عندما يتحدث عن الإنسان فإنه لايقصد به إلا الفرد من ناحية أنه كائن عاقل حقا، أن الفرد يمثل عند هذا الفيلسوف كل الناس - وهم أشباهه فى جمهورية العقلاء كما يقول «كانط» لكن من الحق كذلك أن نقول أنه لايمثل أحداً منهم ولايمثل بصفة خاصة ذلك الفرد الذى يقصده علماء الاجتماع والذى يعنى عندهم فى المحل الأول

الكائن الذى يحيا فى مجتمع. وعندما يتحدث «كانط» عن التفكير فإنه لايقصد به الفكر الذى يعمل فى الحياة العامة ويقوم باعمال جماعية بل يقصد به فقط الادراك المعرفى للواقع الحسى الذى يمثل بدوره «الموضوع» الذى يتجه إليه هذا الفكر ليعرفه. أى أن موضوع الفكر عند «كانط» ليس هو المجتمع بل الكون: عالم الذره، أو كون الأشياء الذى تزخر بها الطبيعة وتمثل موضوعا للإدراك المعرفى من خلال مقولات أو إطارات ذهنية معينة(١).

وعلى هذا النحو يتضح لنا الإختلاف القائم بين معالجة الفيلسوف وفيلسوف نظرية المعرفة بصفة خاصة ومعالجة عالم الاجتماع لكل من الإنسان والواقع.

لكن أهم مايميز البحث الفلسفى فى نظرية المعرفة عند «كانط» أن علاقة هذا البحث بالوجود أى بالواقع علاقة مشكوك فيها. ذلك لأن «كانط» لم يقصد من ورائه إلا البحث فى قدرات العقل الإنسانى وحدوده التى ينبغى أن يقف عندها ولايتجاوزها، وذلك باعتبار أنه بحث فى «الممكن» فقط وليس بحثا فى «الواقع» وإذا كان «كانط» يستعمل تعبيراً مثل «التجربة» لتمثل «الموضوع» فى مقابل الذات العارفه، فإن مثل هذا التعبير ينبغى أن لايخدعنا فنتوهم أنه يقصد به الواقع، إذ أن التجربة لديه لم تكن تعنى إلا التجربة الممكنه نظريا أو التجربة التى يستطيع الذهن العارف أن يشكلها تشكيلا أوليا فى حدود عالم الظواهر فقط. ومن هنا تصبح هذه التجربة – فضلاً عن أنها لم تكن تعنى عنده التجربة الاجتماعية بل التجربة الحسية

(1) Kant, Immanuel, Critique de la Raison pure, presses, Universites de France. Paris. 1950.

فقط - مختلفة تماما عما يقصده علماء الاجتماع من التجربة باعتبار أنها تعنى فى المحل الأول الواقع الاجتماعى، وباعتبار أنهم يسلمون مقدما أن هذا الواقع الاجتماعى يتعدى المعرفة الاجتماعية بكل مناهجها وأساليبها ونظرياتها، بل ويسلمون بأن هذا الواقع الاجتماعى له مكان الصداره على المعرفة، وهو أول بالنسبة لها. ويذهب بعضهم إلى أنها - أى المعرفة الاجتماعية والأفكار الاجتماعية - ليس إلا صدى لما يعنونه بالواقع أو المجتمع.

ومن واجبنا ونحن نقترب من البحوث الاجتماعية أو عندما ننظر إليها نظرة نقدية أن لانقع فى الخطأ الذى وقع فيه «كانط». فقد كانت فلسفة «كانط» بحثا فى الوسيلة: وسيلة المعرفة، الا وهى العقل. وقد أستغرقها هذا البحث تماماً حتى أغفلت الهدف من البحث، وهو الوجود أو الواقع وعندما تحدث «كانط» عن هذا الجانب كان حديثه فيه جزءاً من حديثه عن الوسيلة أو الأداة. ولم يشعر قارىء فلسفة «كانط» أنه تجاوز هذا البحث إلى معالجة الموضوع الواقعى الملموس، بل كانت فلسفته فكراً فى الفكر. ولهذا فعلينا ونحن نباشر البحث الاجتماعى أن نتعظ بما وقع فيه «كانط»، ونقسم البحث الاجتماعى إلى بحثين: بحث فى الوسيلة أو الأداة، وبحث فى الواقع وسيكون البحث الأول إجابة عن السؤال التالى ماهى والوسائل أو المناهج المختلفة التى نتخذها فى معرفة الواقع الاجتماعى؟ أما البحث الثانى فسيكون إجابة عن هذا السؤال الآخر: ماهو الواقع الاجتماعى؟

وهذان السؤالان يجيب عليهما علم اجتماع المعرفة. ويقصد به العلم الذى يضم مجموعة المناهج والأساليب والقواعد المعرفية التى يتبعها عالم الاجتماع أو الانثربولوجيا فى الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة فى

المجتمع وصولا إلى فهم البناء الاجتماعى لهذا المجتمع أو ذاك... أو يقصد به ذلك العلم الذى نقف فيه على الأصول أو الأسس المادية أو الروحية التى تؤثر فى فهمنا للعلاقات الاجتماعية التى تسود المجتمع وفى معرفتنا بها[1].

ومن منظور هذا العلم سبيدو المجتع وكأنه أنقسم على نفسه فى بناءين: بناء تحتى وآخر فوقى، أو سيبدو المجتمع وكأنه بناء واحد له أساس خرسانى لابد أن يوضع أولا ويقام عليه البناء كله، وبناء فوقى يضم الطوابق والجدران التى تقام على هذا الأساس، فماركس مثلا رأى أن الانتاج وملكية أدوات الانتاج هى التى تمثل الأساس أو بنية المجتمع الأصلية، أما ماعدا ذلك من علاقات اجتماعية وثقافية وأفكار فليست الاعلاقات محكومة بذلك الأساس أو صدى له. وقد ثار كثير من علماء الاجتماع على تلك الصوره المادية، وأتجهوا إلى الأخذ بتصورات أخرى رأوا فيها مثلا أن كل مجتمع تنشأ فيه عادات اجتماعية معينة تستقر بين أفراده وبطبع أعرافه وتقاليده، وتكون هى الأساس فى شيوع أو توليد مجموعة من الأفكار تكون أنعكاساً لتلك العادات. وذهب آخرون إلى أن البناء التحتى للمجتمع لابد أن يضم الروح الأخلاقية أو الدينية السائدة فى هذا المجتمع والتى تضم مجموعة القيم التى يؤمن بها أفراد هذا المجتمع، وتوجه سلوك أفراده وثقافتهم وأفكارهم، وأنقسم علماء الاجتماع فى تصورهم للعلاقات بين البناء التحتى والبناء الفوقى. فرأى البعض أن العلاقة بينهما علاقة عليه لها طابع الحتمية. وذهب آخرون إلى أنها علاقة عضوية أو وظيفية يصعب علينا فيها أن نقول بأولوية أنطولوجية لبعض العوامل على الأخرى، ويصعب علينا أن نتصور أنها علاقة ماهو تحت بما هو فوق، بل ستكون بالأحرى علاقة تزامن ومعاصره بين الأساس

(١) يحى هويدى: نحو الواقع والفلسفة، مرجع سابق، ص ٦١.

والبناء: علاقة متبادله ومتغيره، يتعذر علينا فيها أن نقول بوجود مؤثر سابق وأثر لاحق، ويتعذر علينا فيها أيضا أن نتصور مثلا أن مهمة وضع الأساس من المهام التى علينا أن نضطلع بها أولا ثم ننفض أيدينا منها لنتجه بعد هذا إلى أجزاء البناء الأخرى، بل سيكون من واجبنا أن نعيد النظر دائما فى كل من أساس البناء وأجزائه على السواء[1].

ولكن أيا كان تصورنا لنوع تلك العلاقة بين المجتمع والفكر سواء كانت علّيه أو عضوية أو وظيفة فإن المهم فى علم اجتماع المعرفة هو البحث فى العلاقة بين المجتمع والفكر، سواء كان المقصود بالمجتمع الواقع الكلى للمجتمع أو قطاع منه فقط أو فئة من فئاته. والحق أن عالم الاجتماع فى بحثه هذا لايستطيع أن يتجه إلى الواقع الكلى للمجتمع جملة واحدة. وليس لديه من الوسائل ولا الامكانات التى تؤهله لذلك النوع الشامل من البحث. وذلك لأن علم الاجتماع اليوم قد تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية إلى مرحلة علم الاجتماع التجريبى الذى أقتصر فيه على دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية مع ربطه بغيره من قطاعات الحياة. وأصبح الاتجاه فيه إلى تفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التى تكور نفسها على دراسة الأوضاع الفريدة التى لاتحدث إلا مرة واحدة، مع توجيه الإهتمام إلى دراسة الظواهر المعاصرة وتفضيلها على دراسة الظواهر التاريخية.

وفيما تتصل بالإجابة عن السؤال الأول الخاص بالوقوف على المناهج والأساليب التى يتبعها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا فى الكشف عن

---

(١) يحى هويدى: الفلسفة الوضعية فى الميزان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٥.

العلاقات الاجتماعية السائدة فهى مجموعة القواعد المعرفية والمنهجية التى توجه مسلك البحث الاجتماعى فى جمعه وتفسيره للمعطيات الاجتماعية، وتحقق للباحث نوعا من الفهم لتصميم البحث والوقوف على الإجراءات العلمية المناسبة للدراسة أو على الإستخدام المناسب للنظرية العلمية ومن أمثلة ذلك مناهج البحث وأدواته وأساليب المختلفة كالاستبار - والمشاهدة أو الملاحظة بالمشاركة والمقاييس الاجتماعية - وهناك قواعد وأساليب أخرى تتصل بتحليل وتنظيم وتفسير المعطيات الاجتماعية، فمنها ماهو وصفى يسعى نحو تركيز المعطيات وتلخيصها فى صورة تجعلها أكثر قبولا للفهم. ومنها ماهو تفسيرى يستهدف إقامة علاقة علية أو وظيفية بين عاملين أو أكثر، والبرهنة على صدق الدلالة العلية أو الوظيفية لتلك العلاقة.

ولعل أول مايتبادر إلى الذهن حول تلك المناهج والطرائق التى لجأ إليها علماء الاجتماع فى بحوثهم الاجتماعية أنهم لم يلجأوا إليها إلا بهدف واحد هو تحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى. وتحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى أمر قد يصادفه بعض الصعوبة لاعتبارات كثيرة منها أن الباحث فى الحقل الاجتماعى يمثل جزءاً من الشىء أو الظاهرة، وله علاقة شخصية بموضوع الدراسة أو الملاحظة، ولهذا كان أول ماينبغى أن نتفاده فى هذا الحقل الجانب الذاتى أو الشخصى والاتجاه بقدر الامكان إلى رصد المصالح المشتركة للناس. ومنها أيضا أن قوى كثيرة قد مارست ضغوطا للحيلوله دون تقدم المعرفة الاجتماعية. ولم تحرز هذه المعرفة تقدمها إلا بعد أن نجحت فى التصدى لتسلط قوى كثيرة كان من مصلحتها مقاومة المعرفة الاجتماعية الموضوعية وبعث التيارات الثقافية المعاكسه لروح العلم والعقل مثل اللجوء إلى السحر والشعوذه وإشاعة الخرافة والتعصب كل ذلك

من أجل البقاء على المصالح الشخصية لتلك القوى. ومن أهم تلك القوى التى مارست ضغوطها ضد شيوع المعرفة العلمية فى الحقل الاجتماعى الكنية والقبيلة والطبقة. وعلى سبيل المثال فإن الضغط الذى مارسته الكنية فى هذا الشأن أصبح مضرب الأمثال فإذا كانت الكنية قد قاومت الروح العلمية الموضوعية فى مجال البحوث الطبيعية الكونية، فكان من الطبيعى أن تكون أكثر شراسة فى مقاومة تلك الروح فى مجال البحوث الاجتماعية، باعتبار أن مجال هذه البحوث الأخيرة يتصل اتصالا مباشراً بمصالحها ويدخل فى نطاق الأفكار الحساسه أو الخطره. وهذا هو الذى يفسر لنا تأخر تطبيق المناهج العلمية فى مجال العلوم الاجتماعية.

وتحقيق الموضوعية فى مجال البحوث الاجتماعية معناه شيوع النظرية اللاشخصية والوقوف ضد روح التعصب، تلك الروح التى تفرضها المعالجة الذاتية لبعض الأفراد أو الفئات أو القوى الاجتماعية. ولابد أن تدعم تلك النظرة اللاشخصية بالبحث العلمى الذى يقتصر فيه الباحث على دراسة قطاع واحد فقط من قطاعات الحياة مع محاولة ربطه بالقطاعات الأخرى، وذلك من أجل أن يتفادى الباحث الوقوع فى خطأ التعميمات الكلية والأحكام العامة على المجتمع من ناحية والوقوع من ناحية أخرى فى خطأ النظرة التجزيئية التى من شأنها حصر البحث الاجتماعى فى نطاق ضيق. وهذا الربط ليس مقصوداً لذاته بل الفرض منه تحقيق الارتباط الاحصائى بين المشاهدات المشتركة للناس فى أكثر من قطاع من قطاعات المجتمع، وذلك من أجل الوقوف على الاطرادات التى تحدث فى الحياة الاجتماعية والتى يساعدنا تكرارها واستاقها على تجاوز مرحلة الوصف فى البحث الاجتماعى والوصول بها إلى مرحلة التأويل أو التفسير. وكل هذه الطرائق تدخل فى

نطاق الاتجاه التجريبي في الدراسات الاجتماعية لكن ليس المقصود من هذا الاتجاه تجزئة دراسة المجتمع وحصرها في نطاق ضيق والاكتفاء بوصف بعض الظواهر المتفرقة التي انعدم فيها التكامل، بل المقصود هو الوصول إلى بيانات أمينه غير متحيزه ومن ثم غير كاذبه. ولايتحقق هذا الهدف عن طريق الاكتفاء برصد السطح الخارجي أو القشره الظاهرية للعلاقات الاجتماعية التي تتمثل في السلوك الواقعي الظاهري للأفراد أو عن طريق الهروب في هذه القشره والاحتماء بها مع عدم الدخول في المعاني والعلاقات الداخلية والدلالات التي يشير إليها هذا السلوك، اذ أن الدخول في تلك المنطقة الأخيرة أمر لابد منه للباحث الاجتماعي باعتبار أن الظواهر الاجتماعية لاتدرك من الخارج فقط بل من الداخل أيضاً وباعتبار أن مهمة الباحث الاجتماعي قائمة في تتبع تلك المعاني الداخلية التي تعبر عن التيارات الاجتماعية السائدة. لكن المهم قبل كل شيء وبعد كل شيء في البحوث الاجتماعية هو التأكد من أن تلك المعاني والأفكار الداخلية ليست شخصية بل تعبير عن الواقع الاجتماعي.

أن السعي وراء تحقيق الموضوعية في البحث الاجتماعي ليس المقصود منه بحال من الأحوال دراسة الحياة الاجتماعية بنفس الأسلوب الذي نراه في دراسة العلوم الفيزيائية مثلاً وهو أسلوب يقوم على وصف الظواهر من الخارج مع تجزئتها، إذا أن الوصف في البحث الاجتماعي لايمكن أن يكون نسخا للواقع بل هو تنظيم انتقائي له، في ضوء إطار تصوري صريح أو ضمني. ومعنى هذا أنه لابد للباحث الاجتماعي من وجود نظرية تهديه في بحثه التجريبي وتوجهه في احصاءاته وبياناته.

وليس المقصود بالنظرية مجرد فرض تجريبى مؤقت يعتمد على الخبره كما هو الحال فى الفروض التجريبية التى نلتقى بها فى حقل العلوم الفيزيائية والكيميائية، بل المقصود بها تيار نظرى موجه للبحث الاجتماعى أو اطار تصورى عام يوجه الباحث فى تحليله لتلك الاحصاءات والبيانات التى يكون قد وصل إليها.

وإذا كانت عملية تسجيل الواقع أو تصويره تصويراً فوتوغرافيا من الأمور المتعذره فى حقل العلوم التجريبية فضلا عن أنها غير مطلوبة، فلاشك أن تحقيقها أكثر تعذراً فى حقل العلوم الاجتماعية، ولايمكن أن تكون هدفا يسعى إليه الباحث الاجتماعى وإذا كان العقل يتدخل فى كل مراحل البحث العلمى التجريبى فى المشاهدة وفى التجربة وفى القياس وفى المقارنة وفى أفتراض الفروض وفى تحقيق تلك الفروض، فإن تدخله فى كل تلك المراحل فى الحقل الاجتماعى يكون من باب أولى... وذلك لأن البحث فى علاقة المعرفة بالدراسات الاجتماعية لايعنى شيئاً آخر الا البحث فى علاقة الأفكار بالمجتمع، وفى كيفية تشكيل تلك الأفكار وكيفية تبنى بعض الأفراد لمجموعة من الأفكار المشتركة ليكونوا جماعة إنسانية لها رؤية خاصة تحدد سلوكهم الاجتماعى والسياسى مثلا. وكل هذا يعنى أن البحث الاجتماعى أبعد من أن يكون تسجيلا للواقع.

ويتضح هذا أكثر وأكثر اذا ما اتجهنا الآن إلى الإجابة عن السؤال الثانى الذى طرحناه سابقا وهو على وجه التحديد: ماهو الواقع الاجتماعى؟

الواقع الاجتماعى ليس هو السلوك العينى الواقعى المباشر للناس فى المجتمع لأن دراسة هذا السلوك ذات اتجاه نفسى أى أنها دراسة يقوم بها علماء النفس الذين يتتبعون التكوين النفسى للأفراد الذين يعيشون فى المجتمع وانعكاسات هذا التكوين أو تجسيداته فى سلوكهم.

والواقع الاجتماعى ليس هو مجموعة المناهج والأساليب والطرائق الاحصائية والبيانات الوصفية التى يلجأ الباحث الاجتماعى ويجمع فيها تسجيلاته ومعطياته لأن هذا كله يدخل فى باب الوسيلة أو الأداة. وإذا اقتصرنا عليه فى البحث الاجتماعى لوقعنا فى الخطأ الذى وقع فيه فيلسوف نظرية المعرفة، وهو «كانط» من اقتصاره على البحث فى أداة المعرفة وهى العقل واغفاله البحث فى الوجود.

وقد يظن البعض أن الواقع الاجتماعى الذى يقوم بدراسته عالم الاجتماع لاصعوبة فيه إذ أنه ليس شيئا آخر الا الحياة الاجتماعية المباشرة للناس فى المجتمع وهذا خطأ. وذلك لأن الحياة اليومية الجارية لايمكن أن تمثل فى ذاتها موضوعاً لاهتمام العلماء أيا كانت تخصصاتهم، كما أنها لايمكن كذلك أن تكون فى ذاتها موضوعا لدراسة الفيلسوف أو حتى لنشاط الأديب أو الفنان فقد حذر الفلاسفة من الوقوف عند الحياة اليومية الجارية لأنها مصدر للمعرفة الظنية. وقد أعلن «هيراقليطس» عليها حربا شعواء، ووصفها بأوصاف متعددة. فهى عالم الاغلال: أغلال الحياة الشخصية. وهى حياة التشيؤ والاغتراب، يتحول فيها الإنسان إلى شىء.. وهى عالم الدوافع والغرائز، ضرب آخر من الاغلال. وهى عالم الفردية المحضه والأنانية. وهى عالم الكراهية والحقد والقبح وهى عالم الماء اللزج والأوحال. وهى عالم النيام الذين يجدون أنفسهم دائما مشدودين إلى الحياة السفلى أو الدنيا. وفى مقابل تلك الحياة نجد العالم الذى يعيش فيه الفيلسوف وتدعو إليه الفلسفة، وهو يتصف بكل الصفات نقيضه الصفات السابقة. فهو عند «هيراقليطس»[1] عالم الحرية، وعالم العقل الموحد الذى يضع حدا للنظرات

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح محمد المشعشع، مرجع سابق، ص ٧.

الشخصية التى تمزق وتغرق، ويبحث عن الأرض المشتركة بين النفوس، ويرتفع بوجود الإنسان من عالم التشيؤ إلى عالم الإنطلاق والحرية. وهو عالم التحرر من الغرائز والدوافع – وهو عالم الجميع فى مقابل عالم الأنانية – وهو عالم الحب والجمال – وهو عالم النار المطهره أو عالم القلق المطهر الذى يقع فى مقابل عالم الماء اللزج والأوحال – وهو عالم الايقاظ فى مقابل عالم النيام – وهو عالم الساده الذين يرتفعون بنفوسهم من دنيا العبيد إلى عالم أسمى.

وإذا كنا قد أوضحنا تلك الصوره البشعة للحياة اليومية الجارية نقلا عن «هيراقليطس». لا من أجل ابراز دور الفلاسفة فى تجاوزها أو تمجيد دعوتهم إلى حياة التفلسف بل لكى يشعر العلماء، كل العلماء، بالنفور منها، يستوى فى هذا علماء الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الدين. وليست هذه دعوى لتطليق تلك الحياة اليومية الدنيا، إذ أنها تمثل هدف كل العلماء أولا وآخرا، بل هى دعوى لاخضاع تلك الحياة الجارية إلى ضرب من «التعقيل» والنظر إليها من خلال أنساق تصورية حتى لايضيع العلماء أوقاتهم فى الجرى وراء شتاتها فلاينتهون من ذلك إلى شىء ذى بال، ولايصلون الا إلى نظرات متفرقة لاغناء فيها. فيما عدا بعض من مسكنات وعلاجات مؤقتة للحياة الإنسانية أو الاجتماعية والاقتصادية بمشاكلها المتعددة المتشابكه.

وفيما يتصل بالعلوم الاجتماعية فإن التعرف على تلك الانساق التى يخضع لها البناء الاجتماعى يمثل معرفة الواقع الاجتماعى. فالظواهر الاجتماعية المختلفة لايمكن دراستها فى واقعها المباشر، بل علينا أن نقوم بدراستها من خلال الانساق الاجتماعية. والبحث عن النسق الاجتماعى هو

بحث فى المعنى أو بالأحرى فى وحدة المعنى، وفى تماثل الفكرة التى تتخلل مجموعة من الجزئيات ومن الظواهر الجزئية.

فالإنساق الاجتماعية إذن ليست إلا النظم التى يختارها عالم الاجتماع أو الانثروبولوجيا ليقف من خلالها على العلاقات الاجتماعية وعلى أنماط السلوك التى يعترف بها المجتمع ويقوها. فالإنسان أو الوجود البشرى يخضع لانساق متعددة. فهو أولا ظاهرة تاريخية – وثانيا هو نقطة تتلاحم فيها انساق متعددة اقتصادية واجتماعية وحضارية ودينية، ومعنى هذا أن الوجود الإنسانى ظاهرة مركبة من كل تلك الانساق المتشابكة.

والوقوف على كل تلك الانساق الفعلية التصورية يمثل الدراسة العلمية للانسان. وينقسم كل نسق إلى عدد من الأنظمة. فالنسق الاقتصادى مثلا يضم عدداً من النظم التى تدور حول النشاط الاقتصادي في المجتمع مثل نظام تقسيم العمل، ونظام الملكية ونظام الانتاج ونظام الاستهلاك، ونظام التبادل ونظام النقود وما إلى ذلك. وهناك فى الحقل الاجتماعى مثلا أنسقه متعدده مثل نسق القرابة. ويشتمل هذا النسق على عدد من النظم مثل نظام الزواج ونظام النسب وتفرعات الجماعة القرابيه ومصطلحات القرابة وما إلى ذلك.

ومن خلال فكرة الأنساق الاجتماعية أو الثقافية نستطيع معرفة حياة البشر، سواء فى الماضى أو فى الحاضر، فإذا لاحظ الباحث الاجتماعى فى الثقافة المصرية الفرعونية القديمة أن حياة المصريين القدماء كانت تتسم بمتابعة الطقوس الاجتماعية التى تتصل بالشعائر الجنائزية واجراءات دفن الموتى، وعمليات تحنيط الجثث، امكنه أن يقيم علاقة منطقية بين تلك العناصر وأن يقوم بدراسة الحياة الاجتماعية للمصريين القدماء مثلا من

خلال نسق اجتماعى دينى واحد هو نسق عقيدة البعث. والحياة اليومية الجارية المعاصرة يمكن لنا دراستها من ناحية أنها مجتمع التقنية أو من ناحية أنها مجتمع صناعى آلى، أو من ناحية أنها مجتمع ا لوفرة، أو من ناحية أنها مجتمع أوقات الفراغ أو من ناحية أنها مجتمع استهلاكى... الخ. وكل هذه الانساق تمثل نماذج تصورية تستطيع من خلالها اخضاع الحياة المعاصره إلى نوع من التعقيل ودراستها من خلال اطـــارات تصورية معينة.

ودراسة الانساق الاجتماعية ليست إلا تعبيراً عن أهمية دور العقل فى البحث الاجتماعى. وقد أشرنا من قبل إلى هذا الدور وقلنا أن وصف الظواهر الاجتماعية هو وصف انتقائى يوجهه ويختاره العقل، وهو تنظيم للمعطيات فى إطار نموذج تصورى معين أو فى إطار نسق تصورى أكثر شمولاً. وهذا كله تعبير عن دور العقل فى المعرفة الاجتماعية.

ويقسم «مانهايم» الاتجاهات والآراء التى تشيع فى المجتمع إلى قسمين: اتجاهات تهدف إلى المحافظة على الوضع الراهن للمجتمع والدفاع عنه والبحث عن التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة فيه، معا مايصاحب ذلك كله عادة من خداع نفسى وكذب وجدانى من هؤلاء الذين يقومون بمهمة الدفاع هذه، واتجاهات أخرى تمثل آمالا لم تتحقق بعد لدى الفئات الاجتماعية التى لم تستفيد من الوضع الراهن للمجتمع، وهذه الاتجاهات الأخيرة تهدف إلى زعزعة النظام القائم وأقلاقه ويطلق «مانهايم» على الاتجاهات الأولى اسم الايديولوجيا أو الطوبيا. وعلى الثانية اسم «اليوتوبيا»[1].

---

(1) Karl Mannheim, Idelogy and Utopia, An Interoduction to The Sociology of Knowledge, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London 1940. p. 278.

ومن الواضح أن الايديولوجيا تعبر عن الوضع الساكن فى المجتمع، فى حين أن اليوتوبيا تعبر عن الوضع الثورى المتفجر فيه أو تعبر عن روح التغيير فى المجتمع. الطوبيا تعبر عن الحاضر، واليوتوبيا تعبير عن المستقبل، الأولى تعبير عن استقرار المجتمع فى الوضع القائم والثانية تعبير عن آمال الطبقات الصاعدة فى المجتمع ورغبتها فى تغيير الأوضاع.

وليس من شك فى أن الانساق الاجتماعية ستضمن فى جانب منها هذا النوع من أنساق المعنى الذى يعكس آراء لم تخرج بعد إلى حيز الوجود والواقع ولكن لايستطيع أحد أن ينكرها لأنها تمثل آراء اجتماعية لها وزنها وخطرها. وان كل وجودها لم يتعد بعد عقول الناس.

وهكذا نرى أن الفكر لم يعد فقط موضوعاً لعلم النفس أو لعلم المنطق بل أصبح كذلك من أهم موضوعات علم الاجتماع.

فالعقل الانسانى أو العقل العارف فى حقل العلوم الاجتماعية لايقنع فقط بالوصف الانتقائى ولا باختيار المنهج ولابتنظيم المعطيات عن طريق ادخالها فى نسق مقنن مناسب، بل يصبح هو نفسه ومايموج فيه من أفكار وتيارات موضوعاً للبحث الاجتماعى. وذلك لأن عالم المعانى والقيم والاتجاهات الفكرية ليس كله حصيله من الخبرات التى يجمعها الأفراد وتقننها المجتمعات بل أنه يشتمل فى جانب كبير منه على تلك الآمال التى تداعب النفوس – وتدير الرؤوس المهم أن هذه الآمال – من أجل أن تخضع للبحث الاجتماعى – لاتكون مجرد آمال فردية أو خيالات شاعر بل تكون معبره عن تيار اجتماعى جارف أو ضاغط.

وفى ختام حديثا عن المعرفة والعلوم الاجتماعية، وفى ضوء ماذكرناه

الآن عن أهمية التعرف على «اليوتوبيا» فى رصد التيارات الاجتماعية التى لم تظهر بعد على القشرة الخارجية للبناء الاجتماعى، والتى لم يتجاوز وجودها بعد منطقة الغيب، وان كان هذا لايمنع من أن تحمل أرهاصات تنبىء بطريقة أو أخرى عن وجودها «المعدوم» - اذا جاز لنا أن نستعمل هنا التفرقة التى قال بها علماء الكلام الإسلاميون بين العدم والمعدوم، ليشيروا بهذه اللفظة الأخيرة إلى مرحلة متوسطة لوجود الشىء تقع بين عدمه ووجوده المتحقق الفعلى.

وفى نهاية حديثنا نستطيع القول إننا إذا تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة، لوجودناها تتجه نحو النظر فى المعرفة من جهات مختلفة منها... هل المعرفة ممكنه للإنسان أم غيرممكنه؟؟ وهنا تظهر فى الفلسفة مذاهب الشك إلى تشك فى امكان المعرفة، ومذاهب «اللاأدريه» التى تقول ««لاندرى شيئا»؟، ومذاهب «الإيقان» بإمكان المعرفة. وهى التى تؤكد أن الإنسان يعرف الحقيقة[1].

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة من حيث طبيعتها: هل هى حسية أم عقلية أم غير ذلك؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر، مثل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلية، والمذاهب الحدسية والمذاهب التصورية أو المثالية. ثم يدرس الفلاسفة أيضا مسألة «حدود المعرفة» هل نعرف الحقيقة. معرفة تامة مطلقة كما يقول «أفلاطون» ؟ أم أننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة فى نطاق الظواهر الطبيعية - كما يقول المذهب النقدى؟ كما نجد الفلاسفة قد ناقشوا أهم الأفكار المحركة فى نظرية المعرفة مثل المكان والزمان والعلية والعدد

---

(١) قبارى محمد اسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٤.

وغيرها من إطارات المعرفة، فصدرت عن الفلسفات مناقشات طويلة لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة.

وهكذا اختلفت وجهات نظر العلماء والفلاسفة – وخاصة علماء الاجتماع فى رد نظرية المعرفة أو «الابستومولوجيا» إلى الواقع الاجتماعى وذلك من خلال منطلقات مختلفة فنجد مثلاً أن «كانط» فى كتابه «نقد العقل العملى الخالص» قد رد المعرفة إلى الواقع الحسى والعقلى معاً وليس الواقع الاجتماعى.

أما آخرون فقد «لوك» إلى أن المعرفة ممكنه لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها وماوراء الحواس نحن لانعرف شيئاً ونفى «لوك» نفيا قاطعا أن يكون الانسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية ونادى بأن سبيلنا الوحيد إلى المعرفة هو العالم الحسى بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا.

أما «ديكارت» فقد كان صريحا فى رفض هذا المذهب الحسى الذى أتى به «لوك» وبالتالى كان يعتقد فى نوع آخر من المعرفة هى المعرفة العقلية، وأقام بناءه المعرفى الإبستمولوجى كله على أساس الفكر، فلقد نادى «ديكارت» بأن العقل وحده سبلينا إلى المعرفة، وعن طريق الشك نتوصل إلى أننا نفكر، وعن طريق الفكر نتوصل إلى أننا نوجد.

كما نجد أن علم الاجتماع الدوركايمى أصطنع نظرية ابستمولوجية تشير إلى أن الحقيقة والمعرفة أساسها الدين والمجتمع، وأن الفرد فى مدركاته ومعارفه يتغذى على أفكار المجتمع وتصوراته.

فى حين يؤكد علم الاجتماع الماركسى على أن الحقيقة تنبثق من بنية الطبقة ولقد استند «كارل ماركس» إلى الأساس المادى للمجتمع حيث نظر

إلى ذلك البناء الأسفل أو التحتى على أنه مصدر كل أشكال المعرفة من «ايديولوجيات» و«فلسفات» و«علوم» و«اديان» هكذا فسر الماديون الجدليون مضمون الحقيقة وبتلك النظرة عالجوا مشكلة المعرفة بردها إلى الأساس الاقتصادى الذى يربط الفكر والواقع داخل اطار الطبقة.... وهكذا نجد أن علماء الاجتماع قد حاولوا أهم محاولاتهم فى مساهمتهم بإماطة اللثام عن الاصول الاجتماعية لتلك المقولات السابقة وللحقائق العلمية عامة فأضافوا إلى نظرية المعرفة عنصراً هاما هو أثر المجتمع وبنيته فى نشأة المعرفة.

الفصل الثاني
المسألة الانطولوجية والمعرفة
(علم الوجود)

أولاً : ما هي مشكلة الوجود.

ثانياً: الأبعاد والاتجاهات الفلسفية التي أحاطت بمشكلة الوجود.

ثالثاً: الوجود والمعرفة.

الفصل الثاني

المسألة الانطولوچية والمعرفة

(علم الوجود)

أولاً: ما هي مشكلة الوجود:

ان البحث فى مشكلة ومعنى الوجود ودلالاته يفرض على الباحث أن يتأمل فى أبعاد هذه المشكلة (مشكلة الوجود) والتى تتلخص فى الاطار أو الصيغة الكلية التى تنتظم فيها الموجودات جميعاً وهى الوجود ذاته. فإذا انتهى تأمل الباحث إلى الكشف عن مقولة تجمع الموجودات فى نطاق واحد شامل فسوف يثور سؤال آخر نتيجة ذلك هذا السؤال هو ما مصير ذلك الوجود نفسه؟؟ لا شك أن النظر فى مشكلة المصير ترتبط بالبحث عن مصدر الوجود ومنبعه[1].

ان الانطولوچيا هى البحث عن الدافع النهائى البعيد الذى يقف وراء الظواهر الحية أو هى البحث فى العلل الأولى أو البعيدة بعكس العلوم الجزئية التى تدرس الموجودات الحسية، والعلل الجزئية أو القريبة[2].

إلا أننا نستطيع أن نميز موضوع الانطولوچيا عن موضوعات العلوم الأخرى على أساس كلية وعمومية موضوع الانطولوچيا وخصوصية وجزئية موضوع العلوم الأخرى، فعلم الطبيعة مثلاً يدرس الوجود لكنه يدرس وجوداً جزئياً هو ذلك الوجود المتحرك حركة محسوسة.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٤٩.

ثانياً: الأبعاد والاتجاهات الفلسفية التي أحاطت بمشكلة الوجود:

لن يتيسر لنا الكشف عما يحيط بمشكلة الوجود من غموض إلا باستعراض تاريخي لمشكلة الوجود لكى نتبين من خلال ذلك الاستعراض أهم الاتجاهات والأبعاد والرؤى الفلسفية التى أحاطت بمشكلة الوجود.

فإذا تتبعنا مشكلة الوجود تاريخياً نجد أن هناك كثير من الفلاسفة تناولوا مشكلة الوجود بالبحث سواء فى العصر القديم أو العصر الحديث.

ففي العصر القديم: نجد أن كثيراً من الفلاسفة قد تناولوا فكرة الوجود مثل بارمنيدس – هيراقليطس – سقراط – أفلاطون – أرسطو. وقد تناول هؤلاء الفلاسفة فكرة الوجود بالبحث كل منهم حسب وجهة نظره ورؤيته الشخصية. فسقراط مثلاً لم يعد الوجود عنده موضوعاً قائماً فى ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك. ولكن أصبحت معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك هى الوجود الحقيقى عنده ومن هنا ارتبط الوجود عند سقراط بالمعانى أو الماهيات. أما أفلاطون. فقد نظر إلى العالم المثالى على أنه هو الوجود الثابت عنده، وعالم الاشباح هو وجود متحرك، والمُثُل وحدها هى المعانى أو الماهيات الأزلية التى لا يعتريها فساد أو تغير... إلا أن (بارمنيدس) هو أول فيلسوف وجه النظر الفلسفى لأول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلاً عن الأشياء الموجودة وبذلك يعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الفكر الميتافيزيقى وبصفة خاصة مبحث الانطولوچيا وذلك قبل أن يتصدى (أرسطو) لمعالجة هذا الموضوع... هذا عن فكرة الوجود فى العصر القديم.

أما في العصر الحديث: فقد ابتعد المفكرون والفلاسفة عن البحث فى

مشاكل الفلسفة القديمة ومباحثها ومن بينها البحث فى الوجود وأتجهوا إلى التجربة للكشف عن قوانين الظواهر، كما أهمل المفكرون والفلاسفة فى العصر الحديث البحث فى ماهية الوجود وطبيعته وذلك لاعتقادهم بأن البحث فى مشكلة الوجود انما يخص الميتافيزيقا.

هاجم أصحاب الاتجاه الحديث فى الفلسفة أصحاب المدرسة القديمة حيث هاجموهم هجوماً شرساً وانتقدوهم انتقاداً عنيفاً خاصة فى مبحث الوجود - وانتهى - أصحاب المدرسة الحديثة فى الفلسفة من أمثال - فرنسيس بيكون - وكوبرنيكس - وجاليليو - إلى أن العلم لا يدرس مسائل ما بعد الطبيعة ولهذا انقضت فترة طويلة منذ عصر النهضة أهمل فيها البحث الميتافيزيقى وظهور المنهج التجريبى.

ثالثاً: الوجود والمعرفة:

(أ) ديكارت، أو المدرسة اللاهوتية الآلهية:

أثار (ديكارت) مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود حينما قال عبارته المشهورة (أنا أفكر إذن أنا موجود) وهو بهذه العبارة يستدل على الوجود من معرفة الذات. وهو يرى أن الاستدلال من المعرفة إلى الوجود استدلال صادق وصحيح - لأن الشيء الذى ندركه بوضوح وجلاء بعقولنا لابد أن يكون موجوداً إذ أن الوجود عند (ديكارت) يستمد حقيقته وكيانه من موجود أسمى هو الكامل اللامتناهى أى الله.

(ب) هوبز وهيوم، أو المدرسة الانجليزية الحسية:

انتقدت المدرسة الانجليزية الحسية آراء أصحاب المدرسة اللاهوتية

أو الآلهية وثاروا عليهم حيث ذهب أصحاب تلك المدرسة الحسية إلى أن الوجود الحسى الملموس هو الوجود الحق وأن التجربة الحسية هى معيار الحكم بالوجود أو عدمه ومن أهم فلاسفة المدرسة الحسية نجد كل من هوبز وهيوم.

إلا أن أصحاب هذه المدرسة الحسية قد أخطأوا وذلك لاهمالهم لما وراء المظهر الحسى فى الوجود. فقد يكون نطاق الوجود أوسع من ادراكنا الحسى وقد تكون هناك أشياء ونواحى مجهولة فى الوجود لا تقع تحت حسنا فى الوقت الحاضر أى أن الحس يعجز فى وقت ما عن ادراكها ومعرفتها ولذا فليس من حقنا أن ندعى أن هذه الأشياء غير موجودة. بل يجب أن نقول خلافاً لما يزعمه الحسيون أن ثمة أشياء نعجز عن ادراكها لكننا لا نقطع بعدم وجودها... مثال ذلك الصعود إلى القمر – وهل هناك حياة فوق كوكب المريخ – هل توجد كائنات أخرى فى الوجود غير الكرة الأرضية. وعلى هذا يكون لدينا معنى آخر للوجود يتضمن وجود أشياء يعجز ادراكنا الحسى عن إثبات وجودها.

الفصل الثالث

المسألة الاكسيولوچية (القيم)

الحق - الخير - الجمال

أولاً : قيمة الحق أو المنطق.

ثانياً: قيمة الخير أو الأخلاق.

ثالثاً: قيمة الجمــال.

الفصل الثالث

المسألة الاكسيولوچية (القيم)

الحق - الخير - الجمال

الاكسيولوچيا أو مبحث القيم مبحث قديم بدأ مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصاً عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

ففى الفلسفة اليونانية تعتبر القيم جزءاً من الأخلاق وعلم الجمال. ولقد حاولت المذاهب الفلسفية على اختلافها الإجابة بشكل أو بآخر على أسئلة ومشكلات فلسفية ترتبط بالقيم. ولكن الاجابات لم تصل حتى الآن إلى اتفاق حتى على طبيعة المشكلات المرتبطة بهذا الموضوع. مع ذلك ستظل القيم مبحثاً فلسفياً جديراً بالبحث والتأمل.

وانتقل مبحث القيم إلى العصور الوسطى إسلامية ومسيحية وحديثاً عرض (كانط) لموضوع القيم فى علاقته بالمعرفة. وفى القرن التاسع عشر نشأت علوم كثيرة بحثت بدورها فى موضوع القيم من أنحاء مختلفة، وفى القرن العشرين كان (بولالابى) أول من استخدم لفظ اكسيولوچيا كما استخدمه (هارتمان) عام ١٩٠٦ ثم تلاهما غيرهما من الباحثين[١].

ومن المسائل التى كانت محل أخذ وعطاد بين المفكرين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية – مسألة – مفهوم القيم ومعناها وهل للقيم وجود مستقل أم أنها صفات عينية أو مادية للأشياء؟ وهل القيم نسبية أم مطلقة؟ ثم مسألة القيم وعلاقتها بأى قيم أخرى، ثم مسألة مصدر القيم. فهل القيم

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٧٣.

من أصل اجتماعي... أم أنها ذات أصول لاهوتية دينية وغير ذلك من المسائل... وهل يمكن التوحيد أو الجمع بين الحق والخير والجمال. وغير ذلك من المسائل.

ومبحث القيم يدرس قيماً ثلاث: قيمة الحق أو المنطق وقيمة الخير أو الأخلاق وأخيراً قيمة الجمال أو فلسفة الجمال... وسوف نلقى الضوء على كل تلك القيم على النحو التالى: قيمة الحق أو المنطق - قيمة الخير أو الأخلاق - قيمة الجمال أو فلسفة الجمال.

أولاً: قيمة الحق أو المنطق:

تشير كلمة المنطق من ناحية الاشتقاق اللغوى إلى الكلام أو النطق. كما تشير من ناحية أخرى - إذا ابتعدنا عن الأصل اللغوى واقتربنا من الكلمة اليونانية Logos إلى العقل والفكر أو البرهان.

وقد أشار (لاتا ومكبث) فى كتابهما (عناصر المنطق) إلى شئ قريب من هذا فقد ذهبا إلى أن المنطق يشير إلى (علم اللوغوس Science of Logic) أى علم اللغة العقلية أو الحوار العقلى أو علم الكلام المعبر عن الفكر[1].

تعريف المنطق:

لقد تعددت التعريفات حول المنطق واختلفت الآراء فيه. ومن الصعوبة البالغة تحديد تعريف واحد له.. إلا أنه يمكننا حصر تعريفات المنطق فى أربعة اتجاهات رئيسية هى :

---

(1) Latta and Macbeath: The Elements of Logic.

- عرف بعض الفلاسفة والمناطقة المنطق تعريفاً علمياً فقالوا أن آله أو صنعة.
- عرف فلاسفة آخرون المنطق بأنه صناعة وعلم نظري.
- وعرف آخرون المنطق بأنه علم معيارى.
- بقى تعريف أخير للمنطق وهو أنه علم نظرى وهذا التعريف يعتبر من أنسب التعريفات للمنطق الصورى وللمنطق الرمزى على حد سواء.

أصل المنطق :

يرجع الفضل إلى الفيلسوف الكبير أرسطو فى وضع الأساس لعلم جديد هو علم المنطق وذلك بقصد تدريب العقل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على التفكير والتحليل السليم. ويرى أرسطو أن العقل لا يكتمل بدون هذا التدريب.

لقد أدى انحلال اليونان السياسى والاقتصادى إلى ضعف العقل والأخلاق الاغريقية بعد أرسطو، ولكن عندما جاء أسلافه بعد ألف سنة من التأخر والظلام ووجدوا لديهم المقدرة على الفكر والتأمل، قام (بيوثيوس) بترجمة منطق أرسطو (٤٧٠ – ٥٢٥م) الذى أصبح نموذجاً للفكر فى العصور الوسطى، وأماً للفلسفة فى القرون الوسطى التى على الرغم من أنها كانت مجدبة وعميقة بسبب العقائد المحيطة بها، فقد تمكنت من تدريب العقل والفكر على التفكير والتعقل والتأمل ووصف الاصطلاحات الفنية للعلم الحديث، وأرست قواعد النضوج العقلى.

ان المنطق يعنى ببساطة، الفن والأسلوب الذى يساعدنا على تصحيح تفكيرنا. انه نظام وأسلوب كل علم، وكل نظام، وكل فن، وحتى الموسيقى تلجأ إليه. انه علم، لأن وسائل التفكير الصحيح يمكن اختصارها إلى مدى كبير وتحويلها إلى قواعد كالطبيعيات والهندسة، وتدريسها لكل عقل عادى. انه فن لأنه بالممارسة يقدم للفكر أخيراً ذلك الاتقان والدقة والضبط اللاشعورى السريع الذى يرشد ويوجه أصابع عازف البيانو بانسجام سهل فى العزف على آلته... لا شيء أثقل على الفهم من المنطق ولكن لا شيء أكثر منه أهمية.

لقد وردت اشارات عن علم المنطق الجديد فى مناقشات سقراط التى كان يلح فيها دائماً على وضع تعريف للأشياء، كما أن رسالة أرسطو الصغيرة عن (التعاريف) تظهر أن منطقة قد تؤدى من هذا المنبع. لقد قال (ڤولتير) (إذ كنت ترغب فى التحدث معى عرف ما تقول وحدد قولك. كم من نقاش قد ينكمش ويتحول إلى مقطع لو تجرأ المتناقشون على تحديد عباراتهم وجملهم، هذا هو الأول والآخر فى المنطق، وقلبه وروحه، بأن تخضع كل عبارة هامة فى حديث جدى إلى أشد أنواع التعريف والتحديد والفحص. انها طريقة صعبة، وامتحان لا رحمة فيه للعقل).

كيف يمكننا تحديد الموضوع أو العبارة؟ ويجيب أرسطو على ذلك بقوله، ان كل تعريف جيد يتألف من جزئين، ويقف على قدمين ثابتتين. فهو أولاً، يعين الموضوع الذى يتناوله السؤال إلى طبقة أو جماعة تشترك معه فى مميزاتها العامة. لذلك يكون الانسان أولاً وقبل كل شيء حيواناً،

وثانياً فهو يشير إلى أى شىء يختلف فيه عن جميع الأعضاء الآخرين فى طبقته، وهكذا فإن الإنسان فى طريقة أرسطو حيوان عاقل. والفرق الوحيد الذى يميز الإنسان عن بقية الحيوانات هو كونه عاقلاً.

ان أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه فى القياس، والمقصود بالقياس هنا هو تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء، وهذه الأجزاء الثلاثة هى : مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة، وهذه النتيجة تنتج عن الحقيقة المسلم بها فى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى. مثال على ذلك الإنسان حيوان عاقل، ولكن سقراط إنسان، لذلك فإن سقراط حيوان عاقل. ان القارئ الرياضى سيرى فوراً أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشيئين المساويين إلى نفس الشىء يكون أحدهما مساوياً للآخر. فإذا كانت (أ) هى (ب) و (س) هى (أ) عندئذ تكون (س) هى (ب) فقد وصلنا إلى النتيجة كما فى القضية الرياضية بالغاء الحد المشترك (أ) من المقدمتين. وهكذا نصل إلى النتيجة فى القياس بالغاء الحد المشترك وهو (إنسان) من المقدمتين ووصل ما بقى. أن وجه الصعوبة كما أشار رجال المنطق من (بيرو) إلى أيام (ستيوارت مل) تكمن فى أن المقدمة الكبرى فى القياس تأخذ النقطة المراد اثباتها كقضية مسلماً يها، لأنه إذا لم يكن سقراط عاقلاً (ولا أحد يشك فى أن سقراط إنسان) عندئذ لن تكون القضية القائلة بأن الإنسان حيوان عاقل صحيحة شاملة.

ويجيب أرسطو بلا شك على أنه عندما يتوفر فى الفرد عدد من الصفات المميزة لنوع (سقراط إنسان) فإن هذا يدل على افتراض اشتراك الفرد فى الصفات الأخرى المميزة للنوع، وهى (العقلية) ولكن القياس على ما يلوح ليس نظاماً آلياً لكشف الحقيقة بقدر ما هو توضيح للعرض والفكرة.

ثانياً: قيمة الخير أو الأخلاق:

(أ) الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني القديم:

عندما التف الشباب فى أثينا حول أرسطو فى أعداد كبيرة طلباً للعلم والتهذيب بدأ أرسطو يتحول أكثر فأكثر عن التفصيلات العلمية إلى المشاكل الأخلاقية الأوسع والأشد غموضاً. وبدا له بوضوح أن السؤال الأساسى الذى يفوق جميع الأسئلة التى تناولت العالم الطبيعى هو السؤال، عن الحياة الفاضلة، ما هى الحياة الفاضلة؟ وما هو الخير الأعظم فى الحياة؟ وما هى الفضيلة؟ كيف نستطيع بلوغ السعادة وتحقيقها؟.

يقول أرسطو أن الهدف من الحياة هو السعادة لذاتها لا لشىء آخر، ونحن نختار الشرف، والأمانة، والادراك.. لأننا نصل عن طريقها إلى السعادة ونكون سعداء بفضلها، ولكن أرسطو يعرف أن تسمية السعادة بالخير الأسمى مجرد حقيقة أولية، وما نريده هو تفسير أوضح عن طبيعة السعادة، وطريق الوصول إليها؟.

ان حياة العقل شرطاً للسعادة باستثناء بعض اللوازم الجسدية، وتتوقف الفضيلة على الرأى الواضح وضبط النفس وتناسق الرغبات والاعتدال.

ومن أهم الطرق لبلوغ السعادة فى نظر أرسطو هو (الوسطية) أى الطريق الوسط أو ما يسمى (بالوسط الذهبى) حيث تنظم الأخلاق فى شكل ثلاثى يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة. والوسط فضيلة أو فضل. وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة، وبين البخل والاسراف فضيلة الكرم، وبين الكسل والجشع فضيلة الطموح، وبين الخضوع والعتو

فضيلة الاعتدال، وبين الكتمان والثرثرة فضيلة الأمانة، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة وبين المحبة والتملق فضيلة الصداقة.

من الواضح أن مبدأ الوسط والاعتدال يميز تقريباً كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية. أن الإنسان المثالى فى رأى أرسطو هو الذى لا يعرض نفسه بغير ضرورة للمخاطر، ولكنه على استعداد لأن يضحى حتى بنفسه فى الأزمات الكبيرة، مدركاً أن الحياة لا قيمة لها فى ظروف معينة. وهو يعمل على مساعدة الناس، ولكنه يرى العار فى مساعدة الناس له، لأن مساعدة الناس ونفعهم دليل التفوق والعلو، ولكن تلقى المساعدات منهم دليل التبعية وانحطاط المنزلة، ولا يشترك فى المظاهر العامة، وينأى بنفسه عن التفاخر والتظاهر. وهو صريح فى كراهيته وميوله. ولا يساير الآخرين، إلا إذا كان صديقاً لأن المسايرة من شيم العبيد، ولا يشعر بالغل والحقد أبداً، ويغفر الاساءة وينساها، ولا يكثر الحديث... ولا يبالى بمدح الناس له أو ذمهم لغيره. ولا يتكلم سوءاً عن الآخرين ولو كانوا أعداء له، شجاعته رصينة، وصوته عميق، وكلامه موزون، لا تأخذه العجلة، ولا تأخذه الحدة أو يستبد به الغضب. ويتحمل نوائب الحياة بكرامة وجلال، باذلاً جهده قدر طاقته وظروفه، كقائد عسكرى بارع ينظم صفوفه بكل ما فى الحرب من خطط. وهو أفضل صديق لنفسه، ويبتهج فى الوحدة، بينما نرى الجاهل العاجز المجرد عن الفضيلة أو المقدرة عدو نفسه ويخشى الوحدة... هذا هو الرجل المثالى فى نظر أرسطو.

وفى الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية فى الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة، واستناداً إلى مبادئ عملية، ولذلك جعلت الأخلاق

السقراطية من (الفضيلة علماً) ومن (الرذيلة جهلاً) الأمر الذى دفع (اميل بوترو) أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقى لعلم الأخلاق[1].

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان فى وسائل غائية، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للإنسان. فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو[2].

كما صدرت أيضاً أخلاق اللذة عند (أرستيب Aristippe) وتجلت ونضجت عند (ابيقور Epicure).

(ب) الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث:

اتجهت الأخلاق فى الفلسفة الحديثة اتجاهاً نفعياً عند (هوبز Hobbes) و (هلفتيوس Helvetius)، وتكلم النفعيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة. كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة فاستندت أخلاق (دافيد هيوم) إلى فلسفة اللذة والألم، وعاطفة الاستحسان والاستهجان. فالخير هو ما يجلب اللذة، والشر هو ما يجلب الألم لأننا نتجه بعواطفنا نحو اللاذ، ونبتعد عن المؤلم.

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند (هيوم) مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment. وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الإنسان بين ما يحقق السعادة، وبين ما يسبب التعاسة، ومن ثم كانت تلك

---

(1) Emile Boutroux., Etudes O'histoire de la philosophie F. Alcan. Paris. 1925. p. 11.

(2) Gabriel Séailles & Janet Paul., Histoire de la philosophie, Quatrieme Editon, Paris, 1928, p. 408.

الحاسة الخلقية حاسة إنسانية، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الإنسانية Sentiment of Humanity(١) .

وتختلف أخلاق (كانط) كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند (هيوم) فلم تذكر تجريبية (هيوم) شيئاً عن مفهوم (الواجب) أو (الالتزام الخلقى)، أو (الارادة الخيرة) على ما فعل (كانط) حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديرة بالنظر وحين اعتبر (الواجب والالزام) والصواب والخطأ من الأفكار الأخلاقية الرئيسية، حيث أن الإنسان الأخلاقى عند (كانط) هو ذلك الإنسان الذى يمتاز بالإرادة الخيرة أو بالنية الطيبة التى تدفعه نحو فعل الخير طبقاً للواجب ووفقاً للقانون الأخلاقى(٢) .

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند (كانط) إلا عن إرادة خيرة، كما أن من طبيعة الإرادة الخيرة أنها تنزع دائماً نحو الصواب. حيث أن صواب العقل أو خطئه انما يستند اما إلى ارادة الخير أو ارادة الشر، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ تعتمد أصلاً على طبيعة الدافع الأخلاقى أو (النية)(٣) .

فهناك أفعال ارادية تسند إلى دافع Impulse وأخرى تستند إلى مبدأ Principle . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى انسان نظراً لبؤسه أو فظاعة حالة فإن هذا الفعل الارادى الخلقى، يستند أصلاً إلى دافع الشفقة. ولكننى إذا أردت

---

(1) Broad, C. D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, Kondon, 1944, pp. 44 - 85.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 116.

العمل طبقاً للارادة الخيرة التى هى (ارادة العمل بمقتضى الواجب) فاننى أقوم بواجب الاحسان لا لشيء إلا أنه الواجب، ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعل الارادى الخلقى تبعاً لقانون مطلق، واستناداً لمبدأ أخلاقى عام.

والواجب عند (كانط) - قانون - وهو أمر مطلق صريح وذلك هو (القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العملى الخالص) إنه من قبيل المسلمات الرياضية غير قابل للبرهنة، لأنه من فرض العقل العملى الخالص - الذى يحتم الواجب بقوله :

(تلك هى ارادتى، وذلك هو أمرى)، (إن واجبى هو ألا أسرق، يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب، ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته) وهذا هو الواجب كقانون[1].

وإذا كانت خاصية القانون هى الكلية والضرورة، فالأمر المطلق لا يعرف، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه. ومن هنا كان الواجب قانوناً مطلقاً عاماً فى كل زمان ومكان. فلنعمل وفقاً للارادة الخيرة، ولننظر إلى الإنسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة، ولنجعل ارادتنا حرة، كما لو كنا مشرعين للقانون[2]. وهكذا وصل (كانط) إلى فكرة الارادة الخلقية وهى (ارادة الواجب) وهى ارادة مُشرِّعة أى بواسطتها يصدر القانون الكلى المطلق، تلك هى ميتافيزيقا (كانط) فى الأخلاق وفلسفته فى الواجب.

---

(1) André Cresson., Le problem Moral Et Les philosophes, Collec. A Colin. Paris. 1947. p. 133.

(2) Ibid., p. 135.

مما سبق يتضح لنا أنه فيما يتعلق بمبحث الخير، فإن الفلسفة تحاول بث الخير فى نفوس الأفراد والمجتمعات، وتربية الوعى الأخلاقى لدى الجماهير، وتعميق دور الضمير والدعوة إلى مجابهة الشرور بكل أنواعها بما يكفل تحقيق سلوك أخلاقى رشيد، يؤدى فى النهاية إلى سعادة المجتمع ورفاهيته.

والفلسفة وقد امتلكت تراثاً أخلاقياً ضخماً من خلال الفلسفات التى تعاقبت على المجتمعات هى أقدر التخصصات على القيام بهذه المهمة الأخلاقية.

فمنذ أفلاطون تعارفت المجتمعات على فضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ومنذ أرسطو تعارف العالم على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين. ومنذ الفلسفة الرواقية تعرّف الناس على مفاهيم الإخاء والحرية والمساواة ورباطة الجأش. كما تعرف الإنسان خلال فترات فلسفية مختلفة على مفاهيم الخير والشر. وأخلاق العاطفة، والأخلاق الاجتماعية وأخلاق الضمير وغير ذلك من أنماط فلسفية أخلاقية مختلفة كونت خلفية ضخمة لدى الفلاسفة استطاعوا أن يكونوا من خلالها أطراً أخلاقية تعمل على تطوير الإنسان وتقدمه من الناحية الأخلاقية وتطوير المجتمع بالتالى باعتبار أن الإنسان هو محور العملية التنموية فى المجتمع.

ثالثاً: قيمة الجمال:

القيمة الثالثة التى تدرسها الفلسفة هى قيمة الجمال، والجمال اما أن يكون جمالاً طبيعياً من خلق الله سبحانه وتعالى واما أن يكون جمالاً صناعياً

من صنع الفنانين، نلمس الجمال الطبيعي فى آيات الجمال التى تملأ الوجود: شروق الشمس وغروبها، الألوان الجميلة للورود والأشجار، انسياب الماء الرقراق فى جداوله. أصوات البلابل وتغريد الطيور، جماليات السماء بما فيها من نجوم وكواكب... إلخ، أما الجمال الصناعى فنجده فى اللوحات الجميلة وأعمال النحت والالحان الموسيقية وفى الغناء والرقص وفى غير ذلك من جماليات أبدعها الإنسان.

ولفلسفة الجمال تاريخ طويل يمتد إلى الوراء من البدايات الأولى للفلسفة، فقد طالعنا أفلاطون بنمط من الجمال أسماه الجمال المثالى الذى يتربع فى عالم المثل، وحدثنا أرسطو عن المحاكاة فى الفنون الجميلة، وعن التطهير... تطهير النفس من أدرانها عن طريق الموسيقى. وقدم الرومان فنوناً جميلة تعتمد على بيان ما فى الجسم الإنسانى من جمال وتناسق يتمثل فى قوة عضلاته وتناسقها الجمالى، وقدم لنا فنانوا عصر النهضة آيات رائعة من الفن الجميل فى الرسم والنحت والتصوير فها هو (مايكل انجلو) أعظم فنانى عصر النهضة يقول (ان الإنسان لا يرسم بيده بل برأسه)... وهناك قصة طريفة تروى عن (دافنشى) عندما كان يرسم ويصور لوحته الخالدة (العشاء الأخير) فقد جلس عدة أيام أمام لوحته ساكناً بلا حركة قبل أن يمس اللوحة مما ضايق رجل الدين الذى كلفه بالعمل وانتقم الفنان لنفسه من رجل الدين الذى كان يلح عليه بشدة لبدأ العمل بأن اتخذ من وجه رجل الدين نموذجاً لصورة يهوذا.

ان جوهر الفاعلية الفنية، يكمن فى هذا المجهود الساكن الذى يبذله الفنان وهو صامت ليتصور الصور الكامنة المتقنة التى تعبر عن الموضوع

الذى فى ذهنه. فليست معجزة الفن فى اظهار الصورة واخراجها بل فى تصور الفكرة، لأن اخراج الصورة ليس إلا صياغة آلية وبراعة يدوية.

ولنا أن نتساءل هنا عن ما هى المسائل التى تثيرها فلسفة الجمال؟.

تتلخص المسائل التى تثيرها فلسفة الجمال فى أمور ثلاثة هى[1]:

(أ) تعريف الجمال.

(ب) طبيعة الجمال.

(جـ) الحكم الجمالى.

(أ) تعريف الجمال:

ليس هناك تعريفاً واحداً يمكن أن يحظ بقبولنا للجمال، لكن يمكن أن نقدم التعريف الاصطلاحى التالى: أن الجمال هو ذلك الذى يتسم بالتناسق والنظام والانسجام بحيث ينم عن معنى ويكون له مغزى محدد. والجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة الفائدة أو المنفعة كما لا تربطه علاقة بالخير أو الشر.

(ب) طبيعة الجمال:

ثار نزاع طويل حول طبيعة الجمال، فبينما رأت أحد المدارس الفلسفية أن للجمال صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الأفراد الذين يدركونها، فإن المدارس المقابلة ذهبت إلى انكار موضوعية الأشياء والصفات الجمالية ورأت أن الجمال وصفاته أمور ذاتية بحتة.

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٨٠.

وحقيقة الأمر أن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً محضاً لكنه مزاج تآلف من الذاتية والموضوعية، فالجمال يوجد وجوداً موضوعياً فى أشياء ذات طبيعة واقعية لكننا نحن كذوات نتذوقه ونضفى على موضوعيته عناصر من خيالاتنا وأفكارنا وميولنا الذاتية البحتة.

(جـ) الحكم الجمالي:

وهناك اختلاف كبير بين المفكرين حول مسألة الأحكام الجمالية: فبينما يؤكد البعض أن تذوق الجمال يرجع إلى حكم العقل وقواعد الفكر (مدرسة العقليين) يؤكد البعض الآخر تدخل العنصر العاطفى أو الوجدانى فى أحكامنا الجمالية (المدرسة الرومانتيكية) وهكذا يكون الحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض، بينما هو عاطفى خالص فى نظر المدرسة الثانية.

والواقع أن الحكم الجمالى لا يمكن أن يكون عقلياً خالصاً أو وجدانياً صرفاً انما هو فى رأينا مزيج من عقل ووجدان.

وهذا يؤكد ما ذهب إليه الفيلسوف (بندتو كروتشى)[1]، حيث يقول: (ان الاحساس بالجمال تعبير باطنى، فدرجة فهمنا أو تقديرنا للعمل الفنى تعتمد

---

(١) بندتو كروتشى فيلسوف ايطالى ولد عام ١٨٦٦ فى مدينة صغيرة فى مقاطعة (اكويلا) وهو من الفلاسفة المعاصرون فى أوربا - وكان الابن الوحيد لأسرة كاثوليكية محافظة ثرية. وبدأ دراسته بالتاريخ والآداب ثم أقبل على دراسة الفلسفة. كان طبيعياً أن تأخذ فلسفته لوناً يتجه فيه إلى النقد وتذوق الفن والجمال. وأعظم مؤلفاته هو كتابه عن (الجمال) الذى نشره عام ١٩٠٢ وفيه يفضل الفن على الميتافيزيقا والعلم. ان العلوم تقدم لنا فائدة ولكن الفنون تقدم لنا الجمال. ان العلوم تباعد بيننا وبين الفرد والحقيقة وتنقلنا إلى عالم حافل بالمجردات الرياضية. أما الفن فيتجه بنا مباشرة إلى الشخص المعين والحقيقة الفريدة.

على قدرتنا فى أن نرى الحقيقة المصورة ببصائرنا مباشرة، أى قدرتنا على أن نكون لأنفسنا صورة ذهنية معبرة. اننا نعبر عن بصائرنا دائماً عندما نستمتع بالعمل الفنى الجميل... فبصيرتى أنا هى التى تكون الصورة الذهنية (لهملت) مثلاً أو (عطيل) حين أقرأ شكسبير. إذن فسر الجمال هو الصورة الذهنية المعبرة سواء فى الفنان المبدع أو المتفرج المتأمل لتلك الصور... الجمال تعبير سديد وبما أنه لا وجود لتعبير حقيقى إلا إذا كان سديداً يمكننا الاجابة على السؤال القديم ببساطة بقولنا أن الجمال تعبير).

لذا يرى بعض الباحثين أن وظيفة الفنان لا تقوم فى تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها، بل مهمته أن يضيف عليها جمالاً من ذاته - من خياله وعواطفه - وهنا يختلف الجمال والفن الجميل عن العلم، فبينما العلم يقتضى أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله فإن الفنان يقحم ذاته وعواطفه وميوله فى التعبير عن موضوعه وهذا يعنى عند التحليل الأخير أن الجمال فى الفن لا يقاس بمدى مطابقته للواقع إذ أن هذا هو معيار الصدق فى العلم لا فى الفن.

وإذا كنا ننشد (الصدق) فى الفن، فإن هذا الصدق يجب أن يكون له معنى يختلف عن معناه فى العلم أو الفلسفة، أنه صدق التعبير عن ذات فردية وعن مشاعر شخصية، وليس صدق النتائج بالقياس إلى الواقع كما هو الأمر فى العلم ومن هنا يتعذر التوفيق بين الصدق فى الفن والصدق فى العلم أو فى المنطق أو حتى الفلسفة.

يتبين لنا مما سبق عند ما تحدثنا عن مسائل البحث الفلسفى أن هناك ثلاث اتجاهات رئيسية تحدد ميادين البحث الفلسفى هذه الاتجاهات الثلاثة هى:

- **مبحث الوجود:** أو ما يسمى (بالانطولوچيا) وهو يبحث فى طبيعة الوجود وحقيقته.

- **مبحث المعرفة:** أو ما يسمى (بالابستمولوچيا) وهى تدرس المعرفة الإنسانية بصفة عامة وحدودها والعلم الإنسانى بصفة عامة من حيث شروط الصواب والخطأ يه والطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة.

- **مبحث القيم:** أو ما يسمى (بالاكسيولوچيا) وتبحث فى ماهية القيم (الحق – الخير – الجمال) وحقيقة هذه القيم وهى تشتمل على دراسة الأخلاق أى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى يقاس بها السلوك الإنسانى وتشتمل كذلك على فلسفة الجمال وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى نقيس بها الفن والجمال.

وقد يطلق البعض اسم (الميتافيزيقا) على الانطولوچيا والابستمولوچيا.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه الفروع الثلاثة أهمها :

- المنطق ومناهج البحث، وهى تبحث فى الشروط العامة للتفكير الصحيح.
- فلسفة الدين – فلسفة القانون – فلسفة التاريخ – الفلسفة السياسية – وهذه دراسات خاصة فرعية نشأة من البحث فى المشاكل المتعلقة بها.

المراجع العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية:

- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق فى التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١ .
- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢ .
- أبى النصر الفارابى: آراد أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣ .
- أبو الحسن الماوردى: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨ .
- أبى النصر الفارابى: السياسة المدنية، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ .
- أبى النصر الفارابى: فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ .
- أحمد فؤاد الاهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٥٤ .
- البير نصرى: مقدمة كتاب أبى نصر محمد الفارابى، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ .
- الفارابى : احصاء العلوم، تحقيق وتقديم ،تعليق عثمان أمين، ط٢ ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩ ، ص ٥٢ .
- حسام الدين الالوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الثقافة، بغداد، ١٩٨٦ .
- حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
- صلاح قنصوه: فلسفة العلم، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.
- عبد الرحمن خليفة: المدخل إلى علم السياسة، جامعة الامارات العربية، ١٩٨٢ .
- عبد الرحمن خليفة ومنال أبوزيد: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ٢٠٠٣ .
- عصمت عدلى: علم الاجتماع الأمنى – الأمن والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ٢٠٠١ .
- على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠ .

- على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣.
- على عبد المعطى محمد: اتجاهات الفلسفة الحديثة: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣.
- عماد عبد السلام: كانط ملامح حياته وأعماله الفكرية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٦.
- قبارى إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة - دار الكتاب العربى، الاسكندرية، ١٩٧١.
- محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧.
- محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، ١٩٨٠.
- محمد على أبوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٧٨.
- محمد غلاب: الفلسفة الفلسفة الاغريقية، جـ١، ط٢ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.
- محمد بيصار: الفلسفة لايونانية - دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٣.
- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٥.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، جـ١، المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤.
- يحيى هويدى: نحو الواقع والفلسفة، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٦.
- يحيى هويدى: الفلسفة الوضعية فى الميزان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

André Cresson., le problem Moral et les philosophes, Collec. A Colin Paris, 1947.

Broad, C. D, Five Types of Ethical Theory, Kegan paul, London, 1944.

Emile Boutroux., Etudes D'histoire de la philosophie F Alcan Paris, 1925.

Emile Durkhiem De la Division du travail Social, 1893.

Gabriel Séailles & Janet paul., Histoire de la philosophie, Paris, 1928.

George Simpson, Man In Society. Copyriqht by Random House, New York, 1954.

H. Margenau. The nature of physical Reality A philosophy of Modern pystics. 1954

Henri Bergson. les Deux sources de la moral et de la Religion. PUE. 1951. (voir aussi derniére édition. 1978.

Kant. Critique de la Raison Pure. Presses, Universites de Erance. Paris, 1950.

- Karl Mannheim, Ideology and Utopia. An Interoduction to the Sociology of Knowledge, Kegan paul, London, 1940.
- Rousseau, Social Contract, oxford University, press, 1948.

القسم الثانى

تصنيف الفلسفة أو العلوم

بقلم د . عباس سليمان

مقدمة

لاشك أن هناك دراسات جادة بذلت لاستقصاء وتحليل جهود العلماء العرب والمسلمين فى تصنيف العلوم؛ إلا أنه مازالت هناك حاجة ضرورية إلى دراسات أخرى كثيرة فى هذا المجال، حتى نتمكن من توضيح دور العلماء العرب والمسلمين فى تصنيف العلوم ابتداءً من القرن السادس الهجرى.

ونحن لايمكن الجزم بداية – تعليلاً لاختيارنا موضوع التصنيف بالذات– أن هذا الموضوع أجدر بالبحث والدراسة من غيره ، وإنما الذى نريد أن نقوله: هو أن موضوع التصنيف جدير بالدراسة والبحث؛ لأنه يقوم على وضع إطار عام لتصور واحد عن المعرفة والعلوم، وأشكالها وأجزائها وعناصرها، كما يقدم تمييزاً للمعارف أو العلوم من حيث مراتبها وغايتها؛ ولهذا أثره الكبير فى إطار المعرفة العام، لاسيما من حيث أوجه التخصص فى بعض الفروع دون البعض الآخر، كما هو واضح تماماً فى العلم الحديث. وعلى هذا ، فإن موضوع التصنيف يقدم لنا تعريفاً بمختلف أنواع العلوم وغايتها، مما يؤثر إيجاباً فى توسيع آفاق الإنسان المعرفية .

وأغلب الظن، أن التصانيف العربية أو الإسلامية للعلوم قامت على رؤية أو تصور فلسفى لطبيعة العلم وموضوعه وغاياته، انطلاقاً من الفهم الإسلامى الصحيح للعلم الذى يقوم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها. فالتصنيف إذن ، يضىء فهمنا للعقل الإسلامى، ويبصرنا بكيفية عمله، وإنتاجه فى الماضى التليد .

ولما كان العقل الإسلامى يستند دائماً فى بحثه وحكمه على الأشياء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لذلك انطوى موضوع التصنيف على معظم ما نُسج حول العقيدة الدينية الإسلامية من علوم ؛ بالإضافة إلى علوم اللغة لارتباطها بعلوم الدين .

وهذا لايعنى أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد اقتصروا على هذه العلوم فقط، وإنما أخذوا بعين الاعتبار ما لحق المجتمع الإسلامى من تطورات ثقافية فى المجالات المختلفة، وخاصةً بعد اطلاعهم على التراث اليونانى. وهكذا ظهرت تصانيف اليونانيين بما تضم من تصنيف لأرسطو وغيره من الفلاسفة فى التصانيف العربية أو الإسلامية للعلوم .

وعلى الرغم من ذلك ، نجد بعض الدارسين — عرباً ومستشرقين — يؤكدون أن الفلاسفة العرب والمسلمين فى تصنيفهم للعلوم ، كانوا يستلهمون التصنيف الأرسطى؛ إلا أن هؤلاء الباحثين قد تناسوا أو غفلوا عن اختلاف المتطلبات الثقافية والاجتماعية بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية .

أضف إلى ذلك، أن مسألة تصنيف العلوم فى القرن السابع الهجرى، لم تلق الأهمية أو العناية الواجبة من قبل الباحثين ؛ فلم يتجشم أىّ منهم عناء البحث الجاد فى تصنيف العلوم فى هذا القرن. ولذلك، فقد آلينا على أنفسنا القيام بالواجب قدر الإمكان تجاه البحث فى مخطوطات هذا القرن، بغية الكشف عن تصنيف العلوم فيه؛ وقد حظينا بالعثور على مخطوطتين إحداهما لنصير الدين الطوسى والأخرى لناصر الدين البيضاوى. و لم يبق علينا إلا أن

نُقدم على دراسة موضوع التصنيف فى هذا القرن، وبيان ماهيته ومكانته بين التصانيف السابقة، سواءً فى العالم الإسلامى أو العالم اليونانى.

راجين من الله تعالى مديد العون والسداد

دكتور عباس محمد حسن سليمان

الفصـــل الأول

فكرة تصنيف العلوم وتطورها فى العالم الإسلامى

أولاً : تصنيف العلوم : معناه، مصادره، وعلاقته بالتقدم الحضارى عند المسلمين

التصنيف هو جعل الأشياء أصنافاً وضروباً على أساس يسهل معه تمييزها بعضها من بعض، أو أن تُرتب المعانى بحسب العلاقات التى تربطها بعضها ببعض[1] . ومن ثم ، فإن تصنيف العلوم هو العلاقة المتبادلة بين العلوم ومكانها فى نسق المعرفة الذى تعينه المبادىء المحددة التى تعكس صفات الموضوعات التى تدرسها العلوم المختلفة، والتى تعكس أيضاً الصلة بين هذه الموضوعات : ويمكن ـ من الناحية المعرفية ـ أن تكون مبادىء تصنيف العلوم موضوعية متفقة مع طبيعة موضوع بحث العلوم، أو ذاتية تتوقف على حاجات الإنسان الحياتية[2] .

وبهذا "ينظر الفيلسوف فى تصنيف العلوم بحكم وظيفته الفلسفية التى هى الإحاطة بجميع المعارف ومحاولة ردها إلى محور واحد تتفرع عنه،، وإلى غاية واحدة تتجه إليها ، سواء أكان هذا المحور هو الكون أم الإنسان "[3] .

ولما كانت الفلسفة تعنى دائماً بالتفكير العلمى فى عصرها، أعنى أنها لاتختلف عن العلم أصلاً وجوهراً. فالفلسفة تحلل لتصل إلى القاعدة العميقة

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى والمصرى ، بيروت -القاهرة، (بدون تاريخ) . المجلد الأول ، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) م. روزنتال؛ ب، يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم؛ دار الطليعة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ١٢٦.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ) . ص:٩٨.

التى تشترك فيها العلوم كلها، وعنها تتفرع ؛ وبديهى أن يتصل تصنيف العلوم اتصالاً وثيقاً بالمنهج عند الفيلسوف ، مادام الأمر يتعلق ببيان حدود هذه العلوم والعلاقة القائمة بينها[1] .

ومن الطبيعى أن يتناول الفيلسوف علوم عصره بالتصنيف ، ولئن اختلف الفلاسفة فى تصنيفهم للعلوم ، فذلك راجع- فضلاً عن اختلافاتهم فى وجهة النظر - إلى اختلاف العلوم نفسها عصراً بعد عصر[2] .

مصادر تصنيف العلوم عند المسلين:

تأثر تصنيف العلوم عند العرب والمسلمين بالتصنيف الأرسطى[3] الذى وضعه شراح فلسفة أرسطو، من أمثال أمنيوس وسمبلقيوس ويحيى النحوى فى

---

(١) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ) . ص:٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص :٨٨.

(٣) انظر تصنيف أرسطو للعلوم فيما يلى :

- د.أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة) دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية (بدون تاريخ) .جـ٢، ص : ٣٢-٣٥ .
- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣، ص: ٥٦-٥٩ .
- ماجد فخرى : أرسطو (المعلم الأول)، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م. ص: ٢٣-٢٦.
- د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت- باريس، ١٩٨٣م. ص:١٥٩، ١٦٠.
- د. جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م . ص : ٥٨، ٥٩.

القرن الخامس والسادس الميلادى؛ والذى يمكن أن نجده أيضاً فى بعض إشارات عابرة فى كتاب "الطوبيقا"، وفى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وفى كتاب "الميتافيزيقا" .

وقد استطاع هؤلاء الشراح استخراج مبادىء وقواعد بنوا عليها تصنيف العلوم فى كتب أرسطو، ورأوا أن الأمور التى يبحثون عنها فى الحكمة النظرية، أى فى العلوم النظرية، ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أمور يتعلق وجودها بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل : الأجرام السماوية الأربعة، والآثار العلوية، والحيوان، والنبات، والمعادن، والنفس الحيوانية، والقوى الدّراكة وما يوجد فى الأحوال خاصاً بها مثل :الحركة والسكون والكون والفساد. وكل ذلك من مباحث الحكمة الطبيعية.

النوع الثانى : يختص بأمور؛ وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما ضرورياً، مثل : العدد وخواصه؛ ومثل: الكروية والتدوير والتربيع ، وغير ذلك. فهذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الرياضية أو التعليمية .

النوع الثالث: خاص بأمور لاتفتقر فى وجودها ولا فى حدودها إلى المادة والحركة، مثل : الذت الإلهية والجواهر الروحانية، والمعانى العامة لجميع الموجودات، كالجوهر والعرض والهوية، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجزئية والكلية، وما أشبهها. فهذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الإلهية المسماة أيضاً الفلسفة الأولى، أو العلم الكلى، أو مابعد الطبيعة.

ثم ينقسم كل نوع من الحكمة إلى أصول وفروع ، فأصول الحكمة الطبيعية ثمانية، سميت بأسماء كتب أرسطو الموافقة لها، أى المستقصى فيها تلك

الفنون. وفروع تلك الحكمة الطبيعية أو أقسامها الفرعية سبعة، وهى : الطب وأحكام النجوم والفراسة وتعبير الرؤيا والطلسمات والنيرنجيات وعلم الهندسة وعلم الهيئية وعلم الموسيقى[1] .

وأما العلوم العملية فإنها تشمل أولاً مايكون موضوعه فعل الإنسان الفرد، وما يكون موضوعه الإنسان فى المنزل ، وأخيراً ما يكون موضوعه ، الإنسان فى الجماعة. وتبعاً لهذا التحديد ستنقسم هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام : الأخلاق وموضوعها الفعل الإنسانى بالنسبة إلى الفرد، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنسانى فى داخل الجماعة[2] .

أما العلوم الشعرية المضافة إلى ذلك فتشمل كل العلوم العملية؛ وأرسطو لم يخصص لها بين كتبه التى وصلت إلينا غير كتاب "الشعر" . أما كتاب "الخطابة"، فيربطه بالجدل، ويربطه من جهة أخرى بالسياسة. وهو يميل إلى إضافته إلى السياسة، أى إلى قسم العلوم العملية[3] .

وبناءً على ما تقدم، نجد أن اختلاف العلوم عند أرسطو نابع من اختلاف مراتبها ومن اختلاف الموضوعات التى تدرسها، وهذا الاختلاف إنما ينبع من

---

(١) انظر :

- كارلو نللينو : علم الفلك (تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى) ، روما، ١٩١١م. ص: ٢٧-٢٩ .

- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين؛ مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ، القاهرة، ١٩٦٨م. (تعليق المحقق) ، ص : ١٤٢، ١٤٣ .

(٢) د. بدوى : أرسطو ، ص : ٥٧ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٥٧، ٥٨ .

المكانة التى يحتلها كل علم من ناحية التنظيم الأنطولوجى للمعرفة . ولايبتعد أرسطو هنا كثيراً عما ورد فى الكتاب السادس من جمهورية أفلاطون[1] ، حيث التمييز بين أربع درجات من الوجود توافقها أربع درجات وأنواع من المعرفة[2] .

ويبقى أخيراً المنطق الأرسطى فى مسألة تصنيف العلوم عند أرسطو؛ فما مكانه بين هذه العلوم؟ وإذا كان المنطق علم من غير شك، فلماذا لم يدخل إذن فى هذا التصنيف ؟ إن السبب الحقيقى فى استبعاد أرسطو للمنطق من هذا التصنيف، هو أن المنطق ليس علماً بالمعنى الحقيقى، وإنما هو آلة للعلوم، أى أن المنطق ليس إلا مقدمة ، فلذلك أُخرج من التصنيف الأصلى للعلوم[3] .

ويمكن القول: إن معظم الفلاسفة العرب والمسلمين قد اتبعوا هذا التصنيف الذى وضعه شراح أرسطو؛ ولكن بعد أن أدخلوا عليه الكثير من الإضافات، لاسيما فيما يختص بالعلوم التى ترجع إلى الدين الإسلامى الذى يعد أساس حضارة المسلمين .

---

(١) انظر : أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م. ص: ٤١٤-٤١٧ .

(٢) سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٩، المغرب، ١٩٨٢م. ص:٨٢ .

(٣) انظر :

- د. بدوى: أرسطو ، ص: ٥٩.
- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، ص : ٣٥.

العلاقة بين التصنيف والتقدم الحضارى عند المسلمين:

تميزت الخلافة الإسلامية فى العصر العباسى (١٣٢-٦٥٦هـ = ٦٦١-١٢٧٤م) بعقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل فى تاريخها؛ وقد تمثل ذلك فى ميل الخلفاء ابتداءً من المنصور (١٣٦-١٥٨هـ = ٧٥٤-٧٧٥م) وانتهاءً بالمأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م) إلى البحوث العلمية والفلسفية على مختلف أنواعها[١] . ومن ثَمَّتَ، فإن فترة حكم العباسيين تُمثل عصراً تميز فيه الخلفاء برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة[٢] . وقد نتج عن ذلك، أن أسهم العلماء إسهاماً عظيماً فى إنارة طريق تقدّم حضارة العالم. ففى عهد هذا الانطلاق لبنى العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشقت طريقها إلى "العصر الذهبى للإسلام"[٣] .

وقد كانت حركة الترجمة والنقل بمثابة المقدمة المعرفية للنهوض الثقافى فى هذه الحضارة، حيث أصبحت علوم اليونان فى الرياضيات والفلك والطب والجغرافيا والطبيعة والفلسفة والمنطق وغيرها ممهدة أمام طلاب العلم والعلماء العرب والمسلمين، مترجمة إلى اللغة العربية، ومليئة بالحواشى والتحقيقات

---

(١) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م. ص : ١٦٥.

(٢) انظر :

- د. ماهر عبد القادر : حنين بن إسحاق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.ص:٢٧.
- د. على عبد الله الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق: د. جلال شوقى؛ دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٢٥.

(٣) د. الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات ، ص : ٢٥.

والملاحظات والنقد. وكان من نتاج ذلك أن برز علماء عرب ومسلمون طوروا العلوم درساً وشرحاً وتحقيقاً ونقداً وتعليقاً . وبذلك مهدت الترجمة الطريق إلى التأليف والأبحاث العلمية .

وتبعاً لتلك الحركة ظهر العلماء والفلاسفة الذين أسهموا فى تبيان ملامح الفكر الإسلامى وتسجيل نتاجه؛ فكان أن ظهر ثابت بن قرة ، والخوارزمى، ومحمد الفرغانى، والطوسى، وغيرهم فى مجال الرياضيات والفلك[1] ؛ كما برز أبو بكر الرازى وابن سينا فى مجال الطب[2] ؛ وابن الهيثم فى مجال البصريات[3]؛ والكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة[4] .

وفى يقينى أن هؤلاء العلماء استطاعوا إعادة النظر بصورة جذرية فى النظريات العلمية القديمة، بما لديهم من تجارب علمية جديدة ساعدت على نمو المعرفة العلمية فى مختلف مجالاتها، من رياضيات وفلك وطب وبصريات ؛

---

(١) انظر : قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت، (بدون تاريخ)، ص : ١٥٤-١٦٢، ١٩٥-٢٠٥، ٢٤١-٢٤٨، ٤٠٧-٤١٦ .

(٢) انظر : د. على عبد الله الدفاع: أعلام العرب والمسلمين فى الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م، ص : ٨٣-١٠٤، ١٣٨-١٦٧ .

(٣) انظر :

- د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م، ص : ١٣٣-١٣٦.
- د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م، ص: ٧٩-٨٧.

(٤) هناك دراسات عديدة عن دور الكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة لايمكن حصرها فى هذه الدراسة.

بالإضافة إلى تطويرهم للفكر الفلسفي .

وبناء على ما تقدم، تراكمت علوم كثيرة في الحضارة الإسلامية، مما أدى إلى ضرورة العمل على إجمال هذه العلوم وتصنيفها ووضع نظام واحد لها، وتعيين فروع العلوم المختلفة وغاياتها ومنافعها في إطار المعرفة العام. ولهذا أخذ العلماء بفكرة تصنيف العلوم بغية إقامة المعقول في الحركة العلمية، مما ينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف في أحد العلوم أو في مجموعة منها[1] .

وصفوة القول: إن تصنيف العلوم قدَّم لطلاب العلم ومحبي المعرفة كيفية التعرف الصحيح على موضوع العلم الذي يريدون أن يتعلموه، ومكّنهم من أن يوازنوا بين العلوم ليعرفوا أفضلها وأوثقها وأتقنها. كما ساعد على تشييد أسس متينة لمواصلة البحث العلمي والتأمل ، واستمرار تحصيل المعارف الجديدة. مما ساعد على ازدهار الحضارة الإسلامية وتقدمها .

---

(١) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص:٣٤.

ثانياً : تطور تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى

بدأ التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى ابتداءً من القرن الثانى للهجرة؛ وذلك برسالة لجابر بن حيان (ت ١٦٠هـ) سماها "رسالة الحدود"[١] . وكذلك نجد عند الكندى (ت٢٦٠هـ) فى القرن الثالث الهجرى محاولة لتصنيف العلوم من منظور أرسطى، وذلك فى رسالته التى سماها "رسالة فى كمية كتب أرسطو"[٢] .

أما فى القرن الرابع الهجرى، فنجد أبا زيد البلخى (ت٣٢٢هـ) الذى أخذ عن الكندى فكرة تصنيف العلوم من المنظور الأرسطى؛ قد وضع فى هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى فى الثناء عليه ـ كما سوف نرى ـ وهو كتاب

---

(١) انظر : جابر بن حيان: رسالة الحدود، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ) . ص:١٠٠ وما بعدها.

وانظر أيضا تصنيف جابر بن حيان للعلوم فيما يلى :

- جابر بن حيان: رسالة إخراج ما فى القوة إلى الفعل، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان)، ص: ٤٨.
- زكى نجيب محمود : جابر بن حيان، ص: ٨٧-١٠٧.
- جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص : ٥٩- ٦٢.

(٢) انظر : الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو، (ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م) . ص : ٣٦٣- ٣٨٢.

وانظر أيضاً تصنيف الكندى للعلوم فيما يلى :

- ابن نباته المصرى: سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ١٢٥ .
- أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص : ١١٠ .
- أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب، ص : ٩٨- ١٦٦.

"أقسام العلوم"[1] . وكذلك نجد أبا نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) الذى تأثر بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، وحذا حذوهما فى تقسيم العلوم[2] ؛ قد وضع أيضاً كتابين فى هذا المجال هما ؛ "إحصاء العلوم" و "التنبيه على سبيل السعادة".

وهكذا الحال فى رسائل إخوان الصفا (منتصف القرن الهجرى)[3] ، تلك

---

(١) انظر :

- د. سحبان خليفات: رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية (دراسة ونصوص)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م. ص: ١٦٤.
- ابن النديم : الفهرست ، تحقيق: رضا تجدّد ، طهران، ١٩٧١م. ص: ١٥٣.

(٢) لقد ألف الفارابى كتابين عن أفلاطون وأرسطو، هما :

١ ـ فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها وآخرها. وفى هذا الكتاب بين كيفية ارتباط المطالب العلمية وخروج بعضها من بعض فى مصنفات أفلاطون.وقد نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه: "أفلاطون فى الإسلام" فى بيروت ، عام ١٩٨٢م .

٢ ـ فلسفة أرسطو طاليس وأجزاؤها ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى. وبين فيه أيضاً تدرج فلسفة أرسطو وأغراضه فى مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وقد نشره د.محسن مهدى فى بيروت عام ١٩٤١م.

(٣) انظر تصنيف إخوان الصفا للعلوم فيما يلى :

- رسائل إخوان الصفا، تحقيق : بطرس البستانى، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م. المجلد الأول، ص : ٢١-٤٧ .
- حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، ١٩٨٩م، ص: ٢٠٩-٢٣٣.
- مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٠، ١١١ .
- د. جلال موسى : منهج البحث العلمى ، ص : ٧١-٧٦.

الرسائل التى تُعد موسوعة جامعة فى الفلسفة والعلوم[1] . وكذلك فقد أشار ابن النديم (ت٣٨٥هـ) فى كتابه الفهرست إلى جميع العلوم التى ظهرت حتى عصره، وطريقته فيه أن يقسم الكتب بحسب أصناف العلوم، ثم تعدى ذلك إلى تراجم مختصرة لمؤلفيها.

وقد ألف الخوارزمى (ت ٣٨٧هـ)[2] كتاباً جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات مضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات وسماه "مفاتيح العلوم" وجعله مقالتين إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم .

أما أبو الحسن العامرى (ت٣٨١هـ)[3] الذى مات بعد ولادة ابن سينا ببضع سنوات ، فيتبنى هو الآخر تقسيم أرسطو، مع محاولة تعديله ليشمل العلوم الإسلامية . فهو يقسم العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها، وأخرى لغيرها، تنزل من المقصودة لذاتها، منزلة الأداة ، وهى علمان: المنطق واللغة . والعلوم المقصودة لذاتها، يقسمها إلى قسمين: علوم حكمية وأخرى ملّية (أى خاصة بالملة الإسلامية) . فخلافاً للفارابى وابن سينا، يصرح على الأقل بالعلوم الإسلامية كعلوم قائمة بذاتها ولايحشرها ضمن ما يسمى عادة بالعلوم العملية[4] .

---

(١) انظر : د. عمر فروخ: إخوان الصفا (درس - عرض- تحليل) ، دار الكتاب العربى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٤٢،٤٣.

(٢) انظر تصنيف الخوارزمى للعلوم فيما يلى :

- د. جلال موسى: منهج البحث العلمى ، ص : ٧٦،٧٧ .

- مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١١، ١١٢ .

(٣) سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، ص: ٥٩،٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص : ٥٩ .

وكذلك ألّف أبو سليمان السجستانى (ت بعد عام ٣٩١هـ) كتاباً مستقلاً فى تصنيف العلوم سماه بـ " اقتصاص طرق الفضائل "[١] . وهو من المؤلفات التى اعتمد عليها أبو حيان التوحيدى فى تصنيفه للعلوم، كما سوف نشير فيما بعد .

وأما ابن سينا (ت٤٢٨هـ)[٢] فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى عدة مواضع من كتبه وكان تصنيفه لها فى موضع غيره فى موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها فى جميع كتبه، بل كان هـذا التصنيف يختلف بحسب تطور تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى[٣] . ففى كتابه "عيون الحكمة" مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الأرسطى الذى يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية[٤] . ولكن ابن سينا فى أواخر أيامه نجده فى كتاب "منطق المشرقيين" يكيف التصنيف الأرسطى تكييفا يمكنه من أن يوسعه كى يشمل ما يسميه "علم النبوة" أو "الصناعة الشارعة"[٥] .

---

(١) انظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (بدون تاريخ)، جـ١٠، ص : ٩٦.

(٢) أنظر تصنيف ابن سينا للعلوم فيما يلى :

- د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص: ١١٨-١٢٠.
- د. جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص : ٦٨-٧١.
- د . مرحبـا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٤٨٤، ٤٨٥.
- د. مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٢-١١٣.

(٣) لابد من الإشارة هنا إلى أن ابن سينا قد ألف فى تصنيف العلوم رسالته بعنوان " فى أقسام العلوم العقلية"، وقد نشرت عام ١٩٠٨م، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

(٤) انظر : ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق :د . عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ، دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م . ص : ١٦، ١٧.

(٥) انظر :

أما أبو حيان التوحيدى فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى العلوم"؛ تلك الرسالة التى توجه بها إلى قوم كانوا ينكرون فضل الفلسفة والمنطق، ويرون انعدام صلتهما بالفقه والدين[1] .

وقد أورد التوحيدى بعض المراجع التى اعتمدها فى تصنيفه للعلوم، فذكر "أن شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب ، قد فرغوا من جميع ذلك فى كتب مشهورة تشتمل على آداب مأثورة، مثل كتاب "أقسام العلوم" ، وكتاب "اقتصاص الفضائل" ، وكتاب "تسهيل سبل المعارف" .فمَنْ نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء"[2] .

وتعدى التوحيدى ذلك إلى تحديد أنواع العلوم من فقه، وسنة، وقياس، وعلم الكلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلم نجوم، وحساب ، وبلاغة ، وتصوف.ولئن كانت معظم هذه التعريفات مأخوذة عن الحدود المأثورة التى

- ابن سينا منطق المشرقيين، تقديم د شكرى النجار. دار الحداثة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص. ٢٣-٢٨.

- سالم يفوت تصنيف العلوم لدى ابن حزم ، ص . ٥٨ .

(١) يقول التوحيدى " والذى هاجنى هذه الشكوى، وأحوجنى إلى هذه الدعوى ، قول قائل سكم: ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولاسيما للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام" . (انظر : أبو حيان التوحيدى: رسالة فى العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان التوحيدى، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ) ، ص: ٢٠١. وقارن: عبد الرازق محيى الدين. أبو حيان التوحيدى (سيرته- آثاره) ، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٩م. ص: ٢٥٣) .

(٢) التوحيدى : رسالة فى العلوم ، ص ٢٠٢

وانظر : د. أحمد محمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ٦١.

كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أباحيـان يصوغهـا بعبارتـه الجزلـة الدقيقـة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى[1] .

وقد استمر التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى، فنجد ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦هـ)[2] فى القـرن الخـامس الهجـرى يخصـص لتصنيـف العلوم رسالتين: أولاهما تسمى "رسالة التوقيف علـى شـارع النجـاة باختصـار الطريق"؛ أما الثانية فيعطيها عنوان :" رسالة مراتب العلوم" . وكذلك نجد عنـد ابن عبد البر القرطبى المالكى (ت٤٦٣هـ)[3] ، محاولـة لتصـور العلـوم ومراتبهـا وعلاقة بعضها بالآخر من منظور أصولى فقهى .

أما الغزالى (ت ٥٠٥هـ)[4] فإنـه قـد أثبـت تصنيفـين للعلـوم : الأول فـى كتاب "إحياء علوم الدين"[5] ، والثانى فـى "الرسـالة اللدنيـة". وهمـا تصنيفـان

---

(١) انظر :

- د. زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسـوف الأدبـاء)، (أعـلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنبـاء والنشـر، بـدون تـاريخ. ص: ١٠٦.

- د. إبراهيم الكيلانى أبـو حيـان التوحيـدى، (نوابـغ الفكـر العربـى) ، دار المعـارف، الطبعة الثانية، مصر، بدون تاريخ، ص : ٥٠.

- عبد الرزاق : أبو حيان التوحيدى ، ص : ٢٥٣.

Marc Berge, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi L'-Ulum) d'Abu - Hayyan al tawhidi, (introduction, traduction, glassaire, technique, manuscrit et edition critique); im Bullit en d'Etudes orientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964, P.275.

(٢) انظر : سالم يفوت : تصنيف العلوم ، ص : ٥٣- ٩١.

(٣) انظر المرجع السابق، ص : ٨٤-٨٩.

(٤) انظر المرجع السابق، ص : ٦١-٦٧.

(٥) انظر الغزالى : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص: ١٣-٤١.

مختلفان أشد الاختلاف ، بل متعارضان تمام التعارض. فتصنيف الإحياء تطغى عليه النفحة الإسلامية ، بينما تصنيف الرسالة اللدنية يهيمن عليه الطابع الفلسفي الأرسطي[1] .وقد جاء بعده اللوكري (ت بعد ٥٠٣هـ)[2] وألف كتابه : "بيان الحق بضمان الصدق" وضمنه في الفصل الأول منه تقسيمه للعلوم، ذلك التقسيم الذي لم يخرج فيه عن نهج ابن سينا.وكذلك أيضاً ألّف فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)[3] كتاباً مستقلاً في تصنيف العلوم سماه بـ "جامع العلوم" أو "الستيني" لأنه يبحث فيه عن ستين علماً .

أما في القرن السابع الهجري، فنجد نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) الذي طرق أيضاً هذا المجال من التأليف، وذلك في مقدمة كتابه "الأخلاق النصيرية" . كما أفرد لهذا الموضوع رسالة بعنوان :" فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز" [4] . وأيضاً فقد طرق ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ) هذا المجال بشيء من الجدة والطرافة، وذلك في رسالته "موضوعات العلوم وتعاريفها" [5] .

---

(١) سالم يفوت: تصنيف العلوم، ص : ٦١.

(٢) انظر :

- اللوكري : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤م . ص: ١١٣-١١٧.
- مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٤.

(٣) مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٥.

(٤) وقد ذكر هذه الرسالة ونسبها للطوسي كل من سارتون وبروكلمان ، فيما يلي :

- Sarton, G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962, Vol 2, P:1010.
- Brockelmann. K., : Gesehichte der arabischen Litterature, Leiden, 1963, I, 1 vol I. P.672.

(٥) وقد ذكر هذه الرسالة ونسبها للبيضاوي كل من الزركلي، والبغدادي ، وجرجي زيدان، فيما يلي :

والآن ، نشرع فى كشف الدور الذى قام به كل من نصير الدين الطوسى وناصر الدين البيضاوى فـى مجـال تصنيـف العلـوم؛ وبيـان كيفيـة تناولهمـا لهـذا المجال؛ وما الجديد الذى أضافاه إليه .

- – الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس، ١٣٧٦هـ ، جـ٤، ص: ٢٤٨.
- – البغدادى : هدية العارفين فى أسمـاء المؤلفين وآثـار المصنفـين ، القـاهرة، ١٩٥١م. جـ١، ص:٤٦٢ .
- – جرجى زيدان : تاريخ آدب اللغة العربية، مراجعـة وتعليـق.د. شـوقى ضيـف، دار الهـلال، جـ٣، ص: ٣٦٤.

الفصـل الثـانـى

تصنيف العلوم عند نصير الدين الطوسى

تناول نصير الدين الطوسى موضوع تصنيف العلوم فى مقدمة كتابه "أخلاق ناصرى " ، كما أفرد له رسالة مختصرة بعنوان "أقسام الحكمة" . الأمر الذى يمكننا معه بيان الكيفية التى أسهم بها فى هذا المجال، والنهج الذى يتبعه فى تصنيف العلوم فى القرن السابع الهجرى؛ فموضوع التصنيف عند الطوسى، يعد مدخلاً أساسياً لتقويم المنهج العلمى لديه. وهذا ما سنعرض له على النحو التالى:

أولاً : مقدمة كتاب "أخلاق ناصرى"[١] :

يتناول الطوسى فى مقدمته لكتاب الأخلاق موضوع العلوم من حيث إن موضوع هذا الكتاب هو أحد تقسيمات الفلسفة. ومن ثم، فإنه ينبغى البدء بتحديد تعريف لمعنى الفلسفة وتقسيم موضوعاتها. لاسيما وأن الفلسفة في جانبها التعليمى تعنى معرفة الأشياء على ماهى عليه، وتوجيه أفعالنا - بقدر الإمكان- فى الطريق الصحيح، ولهذا فإن النفس قد تحصل بواسطتها على الكمال الذى تتوق إليه .

وبذلك ، فإن الفلسفة تنقسم إلى جزأين أحدهما نظرى والآخر عملى؛ يختص القسم النظرى بإدراك حقائق الأشياء وتأملها بحسب إمكان القدرة

---

(١) انظـر :

- Wickens, G,M,: Nasir al- din Tusi's: The Nasiran Ethics, London, 1964. P: 26-29.
- Stephenson, J, : The classification of the Sciences According To Nasirud- din Tusi; in Isis, cambridge, 1923. Vol. 2.P. 329-338.

البشرية، مع العمل على استطلاع القوانين التى تتبعها، وعلاقتها بالماهية التى هى عليها. ويختص القسم العملى بالتوجيه الصحي لما يقوم به المرء، واجتهاده فى عمله واستدعاء قدراته للتجلى الفعلى بقدر ما تسمح قوة الإنسان، وبذلك يكون الكمال حاصلاً فالجانبان (أعنى النظرى والعملى) لازمان لإعداد المرء لأن يكون حكيماً كاملاً وإنساناً تاماً، ويصل إلى أعلى مراتب السمو الإنسانى، أو كما يقول الطوسى : "إنه يُبرر الحكمة فيما يريده، وبذلك فالحكمة هى ماهو عليه ، والخير الأعظم هو ما يُبديه"[(١)] .

ولما كانت الفلسفة هى معرفة كل الأشياء على ماهى عليه، وتوجيه الأفعال فى الطريق الصحيح ، فإنها من ثم تنقسم بحسب انقسام الأشياء ذاتها. ولذلك فلما كانت الأشياء تنقسم إلى نوعين: أحدهما : الأشياء التى يستقل وجودها عن الأفعال الإرادية للنوع البشرى (مثل: عقل الأفلاك ، الأرواح، السموات، العناصر... إلخ) ؛ والآخر: تلك الأشياء التى تعتمد على إرادة الإنسان وتنظيمه. ولهذا فمعرفة الأشياء تنقسم أيضاً إلى نوعين: الأول: معرفة النوع الأول فى الأشياء ويسمى "الفلسفة النظرية" ، والآخر : معرفة النوع الثانى للأشياء ويسمى "الفلسفة العملية" .

والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين : أحدهما : معرفة الأشياء التى لايلزم لوجودها مادة، مثل الماهية الإلهية والعقول العشرة، والآخر : تلك الأشياء التى لايكون لها وجود إلا فى المادة. وتلك الأشياء المادية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول : أشياء بالنسبة لها يكون فهم التجسد المادى وتصوره ليس جوهرياً أو

---

(١) The Nasiren Ethics, Op. Cit., P.27.

ضرورياً ، مثل العدد وأجزائه ، والثانى : الأشياء التى لاتُعرف إلا من خلال تجسدها المادى، مثل كل الأجزام أو الأشياء فى السموات والأرض وما بينهما.

وهكذا فإن الفلسفة النظرية تكون على ثلاثة أقسام، الأول : الميتافيزيقا، الثانى: الرياضيات، الثالث: العالم الطبيعى. وكل من هذه الأقسام الثلاثة يحوى عدة أجزاء بعضها يصنف كأصول، والآخر كفروع ــ أى مشتقات من الأصول؛ وذلك على النحو التالى :

أولاً : الميتافيزيقا:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى عنصرين: أحدهما : معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة العقول والأرواح التى تسبحه وتعظمه، وهى علل الموجودات الاخرى، والقوانين التى تخضع لها ووظائفها؛ ويسمى هذا بالعلم الإلهى أو الإلهيات. والآخر: علم الكليات، وهو يعنى معرفة الشروط العامة للوجود، مثل الوحدة والكثرة، والضرورة والإمكان، والأولية والتتالى .. إلخ؛ وهذا ما يسمى بالفلسفة الأولى.

وتنقسم الفلسفة الأولى إلى عدة فروع، مثل: علم النبوة ومراتب الولاية، وشروط العالم الآخر .. إلخ .

ثانياً : الرياضيات:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى أربعة عناصر أو أقسام؛ أحدها: علم المقدار، ويشمل قوانينها وعلاقاتها ويسمى الهندسة، والثانى: علم الأعداد وخواصها، ويسمى الحساب، والثالث: علم اختلاف الأوضاع والأجرام

السماوية والتى تعود إلى بعضها البعض، ومراتب الأجرام ومقادير حركاتها ومساحات أجزائها، ويسمى علم الفلك . ويلاحظ هنا أنه ينبه صراحة أن علم التنجيم يقع خارج هذا العلم .

وأما العلم الرابع فهو علم النسب المنتظمة وشروطها، ويُسمى التركيب؛ أو هى التى تنطبق على النغمات وعلاقاتها ببعضها البعض؛ وتحديد الأنغام والنسب بينها، وهى ما يسمى علم الموسيقى .

يضاف إلى ذلك ، أن الطوسى يقسم الرياضيات أيضاً إلى عدة أنواع ، مثل: علم المناظر، وعلم الإبصار، والجبر، وعلم الحيل (الميكانيكا) ... إلخ.

ثالثا: العلم الطبيعى:

يقسم الطوسى العلم الطبيعى إلى ثمانية أقسام ، هى :

الأول : علم الشروط الأولية للأشياء المتغيرة فى هذا العالم، ويسمى "السماع الطبيعى" .

الثانى : علم الأجسام البسيطة والمركبة، وقوانين العناصر العليا والسفلى، ويسمى "السماء والعالم".

الثالث : علم المبادىء الجوهرية، والعناصر اللازمة لتحول المادة؛ ويسمى "الكون والفساد".

الرابع : علم العلل الجوية أو الفلكية والظواهر الأرضية، مثل : الرعد والبرق، والصواعق ، والمطر والثلوج ، والزلازل، وما شابه هذه الأشياء؛ ويسمى "الآثار العلوية" .

الخامس : علم الجمادات وجزئيات مركباتها ، ويسمى "علم المعادن" .

السادس : علم الأجسام النباتية وظواهرها الحيوية وخواصها الفعلية؛ ويسمى "علم النبات" .

السابع : علم الأجسام التى تتحرك بإرادتها الخاصة، ومبادىء حركاتها، وقوانين ظواهرها الحيوية وقواها؛ ويسمى "علم الحيوان" .

الثامن : علم العقل البشرى، وطريقة دراسته واستخدام قواه، سواء أكان داخل الجسم أم خارجه؛ ويسمى "علم النفس" .

ويمكن أن نشتق من العلم الطبيعى عدة فروع من العلوم، مثل : علم الطب وعلم التنجيم، وعلم الزراعة ... وغيرها .

أما علم المنطق فإنه يختص بمعرفة "كيف" نعرف الأشياء، وطرق اكتشاف المجهول منها. وبذلك فإنه فى الحقيقة علم التعليم، وهو وسيلة لاكتساب العلوم الأخرى. ولقد أخرج الطوسى المنطق من صلب تصنيفه للعلوم، وذلك باعتباره آداة تستخدم لضبط الفكر فى كافة العلوم النظرية.

وأما الفلسفة العملية فهى أن نعرف كيف نخصص الفعل لغرض ما، وماهو الفن المناسب للنوع البشرى، وكيف نوظف الفنون الإنسانية بدقة فى الواقع لتنظيم الجهود فى هذه الحياة والحياة الأخرى. وما هو المطلوب لكى

يصل الإنسان إلى الكمال الذى يبغيه، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما علاقة الفرد بنفسه، والآخر علاقته بالآخرين وبمصاحبتهم . وهذا القسم الثانى ينقسم بدوره إلى علاقة الفرد بالمجتمع الذى يشمل المنزل والمسكن الذى يقيم فيه، والآخر علاقته بالمدينة أو الإقليم أو الحكومة بصفة عامة. وبهذا فإن هناك ثلاثة أقسام للفلسفة العملية، أولها : علم الأخلاق، وثانيها: علم الاقتصاد المنزلى، وثالثها: علم السياسة.

تلك هى فكرة نصير الدين الطوسى عن موضوع تصنيف العلوم، كما أورده لنا فى مقدمة كتابه عن الأخلاق. وهو الجزء الذى اعتمد عليه "جون تشيفنسون" فى مقالة عن تصنيف العلوم عند الطوسى. ويبدو أن "تشيفنسون" لم يدرك أو لم يصل إلى عمله أن الطوسى قد ترك لنا رسالة مختصرة فى هذا المجال؛ وهى موضوع الجزء التالى .

ثانيا : رسالة الطوسى فى أقسام الحكمة :

لقد اتبع الطوسى فى تقسيمه للعلوم فى هذه الرسالة ما كان متبعاً عند الفارابى وابن سينا؛ وفيها يقسم الحكمة إلى قسمين: نظرى وعملى؛ والقسم العملى إلى ثلاثة أقسام ، وهى[1] :

---

(١) انظر :

الطوسى : فصل فى بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة (ميكروفيلم ٤٥٧٣٧)، الصفحة الأولى وقارن :

- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٧، ١٠٨.

- طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، -

١ ـ علم الأخلاق : وهو علم يُعرف منه أنواع الفضائل التى ينبغى على الإنسان أن يتصف بها، فتجعله سعيداً فى حياته الدنيا والآخرة.

٢ ـ علم تدبير المنزل: وهو علم يُعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجته وأولاده وخُدَّامه، وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال ، ووجه الصواب فيها.

٣ ـ علم السياسة : وهو علم يُعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها.

أما القسم النظرى من أقسام الحكمة فيقسمه الطوسى إلى ثلاثة أقسام أيضاً .

الأول : طبيعى يبحث فى أحوال الأجسام الطبيعية وأنواعها.

والثانى: رياضى يبحث فى أمور يصح تجردها عن المادة فى الذهن، مثل التربيع والتدوير والعدد .. إلخ.

والثالث: إلهى يبحث فى أمور تفتقر فى وجودها وفى حدودها إلى المادة والحركة.

دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. جـ١، ص: ٣٨٥،٣٨٦.

أولاً: العلم الطبيعي ... أصوله وفروعه[1] :

يقسم الطوسى أصول الحكمة الطبيعية إلى ثمانية أقسام هى:

الأول : البحث فى الأمور العامة للأجسام الطبيعية، كالحركة والسكون، والنهاية واللانهاية.

الثاني : فى أركان العالم وحركاتها وطبائعها وأماكنها الطبيعية، ويشتمل عليها كتاب "السماء والعالم" لأرسطو.

الثالث: فى الكون والفساد، وهو يبحث فى كيفية الأمطار والثلوج والرعد والبرق وأمثالها، ووجودها فى بعض البلاد دون بعض، وفى بعض الأزمان دون آخر، وسبب نفع بعضها وضرر الآخر .

الرابع : فى الآثار العلوية ، وما يلحق الأجسام العنصرية قبل الامتزاج، كالتخلخل والتكاثف .

الخامس: البحث فى المعادن، وهو ينحصر فى التعرف على أحوال الفلزات : طبائعها وألوانها وكيفية تولدها فى المعادن، وكيفية استخراجها واستخلاصها عن الأجزاء الأرضية ، وتفاوت طبائعها وأوزانها[2] .

---

(١) انظر : الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة ، الصفحة الأولى.

وقارن :

- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ١، ص: ٣٠٣،٣٠٨،٣٠٩،٣١١،٣١٢،٣١٣، ٣١٧.
- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٨-١١١.
- د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م ، ص : ٩٣-٩٦.

(٢) يرى طاش كبرى زاده "أن التصانيف فيه كثيرة، ولا أنفع ولاأجمع من تآليف الطوسى". ـ

السادس: فى النبات ، وهو يبحث فى خصائص أنواع النبات وعجائبها وأشكالها ومنافعها ومضارها.

السابع: فى الحيوان، وهو يبحث فى خصائص أنواع الحيوانات وعجائبها ومنافعها ومضارها.

الثامن : فى النفوس وقوتها، ويشتمل عليه كتاب "الحاس والمحسوس" لأرسطو.

أما فروع العلم الطبيعى عند الطوسى ، فهى سبعة أقسام:

١ ـ **الطب** : وهو يبحث فى بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض، لحفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ ـ **فى أحكام النجوم** : وهو ينحصر فى الاستدلال بالتشكلات الفلكية من أوضاعها ، وهى أوضاع الأفلاك والكواكب: من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع، على الحوادث الواقعة فى عالم الكون والفساد، من أحوال الجو والمعادن والنبات والحيوان.

٣ ـ **علم الفراسة** : وهو علم يُتعرف فيه أخلاق الإنسان من أحواله الظاهرة من الألوان والأشكال والأعضاء .

٤ ـ **علم التعبير (تعبير الرؤيا)** : وهو علم يتعرف منه المناسبة بين التخيلات النفسانية والأمور الغيبية، لينتقل من الأولى إلى الثانية، ليستدل بذلك على الأحوال النفسانية فى الخارج ، أو على الأحوال الجارية فى الآفاق.

٥ ـ **علم الطلمسات** : وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية، ليحصل قوة هى مبدأ فعلٍ غريب فى الأرض.

- (انظر: مفتاح السعادة،حـ١، ص : ٣٠٩) .

٦ ـ **علم النيرنجات:** وهو مزج قُوى الجواهر الأرضية، ليحصل لها قوة يصدر عنها فعل غريب.

٧ ـ **علم الكيمياء** : وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض، حتى يحصل الذهب والفضة وغيرهما.

ثانياً : العلم الرياضى .. أصوله وفروعه[١] :

يرى الطوسى أن أصول العلم الرياضى تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول : علم العدد ويسمى الأرثماطيقى، وهو علم يتعرف فيه على أنواع الأعداد وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض.

الثاني: علم الهندسة ، ويسمى الجُومِطْريا، وهو علم يعرف منه أحوال المقادير ولواحقها، وأوضاع بعضها عند بعض ونسبتها، وخصائص أشكالها.

الثالث: علم الهيئة، وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة، العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها.

الرابع : علم الموسيقى ، وهو علم يُعرف منه أحوال النغم والإيقاعات ، وكيفية تأليف اللحون وإيجاد الآلات الموسيقية .

وقد عرف الطوسى علم الموسيقى[٢] بأنه يتألف من علمين[٣] :

---

(١) انظر : الطوسى: رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الأولى والثانية.

وقارن : – طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ١، ص : ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٩.

– ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص : ١١١-١١٢ .

– د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص : ٩٦-٩٨.

(٢) يرى زكريا يوسف أن هذا التعريف هو التعريف نفسه الذى جاء به من سبقه من المؤلفين المؤلفين الموسيقيين، كالفارابى وابن سينا . (انظر: الطوسى: رسالة فى علم الموسيقى، تحقيق:–

١ ـ **علم التأليف** : وهو نسب الأصوات الواقعة في النغم المختلفة فى الثقل والحدة -لا فى الجهارة والخفاتة- على وجه تَقْبَلُه الطباع.

٢ ـ **علم الإيقاع**[1] : وهو النظام الواقع بين أزمنة السكونات المتخللة بين الفقرات والنغمات.

أما فروع العلم الرياضى عند الطوسى، فهى ستة فروع.

– من فروع علم العدد:

١ ـ **علم الجمع والتفريق:** وهو ضمّ الأعداد والحدود الجبرية المتشابهة بعضها إلى بعض.

٢ ـ **علم الجبر والمقابلة** : وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج المجهولات العددية بمعادلتها لمعلومات تخصها.

– من فروع علم الهندسة:

٣ ـ **علم المساحة:** وهو علم يتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام، بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب.

– زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤. (مقدمة المحقق) ، ص :٨) . وقد سار ابن زيلة أيضا فى الاتجاه نفسه لتعريف الموسيقى فى كتابه "الكافى فى الموسيقى" . (انظر: ابن زيلة: الكافى فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م. ص:١٧) .

(٣) الطوسى : رسالة فى علم الموسيقى، ص :١٢ .

(١) الإيقاع لغة : مصدر أوقع متعدى وقع، من وَقْع الكلام أى تأثيره فى النفس؛ وعليه فإن التوزين الموسيقى هو صياغة الجُمل فى اللحن حسب نقرات أى أجزاء زمنية معدودة فى كل هواء (مازورة)؛ أما الإيقاع فهو صياغة اللحن حسب أجزاء متناسبة من المفاصل الزمنية، محدودة فى كل ميزان (انظر : ميخائيل خليل الله ويردى: فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيدون ، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م. ص: ٤٦٠).

٤ ـ علم جر الأثقال: وهو علم يتبين منـه كيفيـة اتخـاذ الآلات الثقليـة بـالقوة اليسيرة.

- من فروع علم الهيئة.

٥ ـ علـم الزيجـات والتقـاويم : وهـو علـم يتعـرف منـه مقـادير حركـات الكواكـب، خاصةً السـبعة السـيارة وتقويـم حركاتهـا، وإخـراج الطوالـع، وغير ذلك، منتزعاً من الأصول الكلية.

- من فروع علم الموسيقى:

٦ ـ علم الآلات الغريبة كالأرغل والعود والمزامير والقانون.

ثالثاً : العلم الإلهي..أصوله وفروعه[1] :

يقسم الطوسى أصول العلم الإلهى إلى خمسة أقسام:

الأول : الأمور العامة مثل العلية والمعلولية.

الثانى : النظر فى مبادىء العلوم الموضوعة تحته .

الثالث: فى إثبات العلة الأولى ووحدانيته، وما يليق بحاله عز وجل.

الرابع : فى إثبات الجواهر الروحانية.

الخامس: فى كيفية ارتباط الأمـور المنفعلـة الأرضيـة بـالقوى الفاعلـة السـماوية وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول.

أما فروع العلم الإلهى عند الطوسى، فهى قسمان:

---

(١) انظر : الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة ، الصفحة الثانية.

الأول: البحث عن كيفية الوحى، وصيرورة العقل محسوساً حتى يرى الشيء (الإنسان) الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين.

الثانى: علم المعاد الروحانى ، وأن الجسمانى لايستقل العقل بإدراكه وتحقيقه. ولذلك جاءت شريعة المصطفى الحقة بذلك؛ وأما العقل، فقد أثبت السعادة والشقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن.

علم المنطق :

يرى الطوسى أن علم المنطق هو "آلة العلوم وخادمها"[1] ؛ كما يشير إلى أن المنطق هو "فهم معان يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة"[2] وقد وضع الطوسى تصنيفاً منهجياً لموضوعات المنطق على النحو التالى:

١ ـ إيساغوجى ومعناه المدخل من وضع فورفوريوس، وهو ينصب فى البحث على الكليات الخمس[3]

٢ ـ قاطيغورياس أو المقولات، وهو البحث عن المفردة الذاتية[4] . وهذا البحث له أهميته من حيث "إن صناعة التحديد والتعريف، واكتساب مقدمات القياسات بلا تصور المقولات التى هى الأجناس العالية، وتمييز

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الطوسى: أساس الاقتباس ، ترجمة :.منلاخسرو، تحقيق ومراجعة وتقديم: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعى ، د. محمد السعيد جمال الدين ،طبع آلة كاتبة) ، ١٩٨٠م، ص: ٤٢.

(٣) الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

كل مقولة من المقولات الأخرى غير ممكن الحصول "[١] .

٣ ـ باری إرمينياس أو العبارة ، وهو عبارة عن كيفية تركيب هذه المعانى حتى تحتمل التصديق والتكذيب[٢] .

٤ ـ أنالوطيقا الأولى أو القياس، وهو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث يحصل العلم بالمجهول[٣] .

٥ ـ أنالوطيقا الثانية أو البرهان.

٦ ـ السوفسطيقا أو المغالطة، وهو يعنى "تبكيت المغالطين، والتبكيت عبارة عن قياس ينتج نتيجة تناقض وضعاً"[٤] .

٧ ـ الخطابة أو الريطوريقا، وهى "صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور فيما يُراد أن يصدقوا به بقدر الإمكان. والإقناع هو التصديق الغالب بالشيء مع اعتقاد[٥] .

وهنا لنا ملاحظة ، وهى أن الطوسى قد التزم التقسيم الثُمانى السابق فى رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"[٦] ، إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم

(١) الطوسى : أساس الاقتباس ، ص : ٤٢ .

(٢) الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، مخطوط جامعة القاهرة، برقم ١٥٠٧٠ مجاميع. ص :٢٣٢.

(٥) المرجع السابق، ص: ٢٣٨، ٢٣٩.

(٦) وعلى الرغم من ذلك ، فإن محققى كتاب "أساس الاقتباس" يشيران فى صفحة (ف) إلى أن الطوسى قد التزم بالتقسيم التساعى فى رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"، كما هو متبع عند ابن سينا. ويبدو أنهما لم يطلعا على رسالة الطوسى. (أساس الاقتباس ، ص:ف).

التُساعى بإضافة الجدل أو الطوبيقا فى كتابه "تجريد المنطق"[١] و "أساس الاقتباس"[٢] . والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته "فى أقسام العلوم العقلية"[٣] ؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً بصفة دائمة. فأرسطو لم يَعُدُّ الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوريوس الصورى[٤] . وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفوريوس ومبتدئاً بالمقولات[٥] .

---

(١) انظر : ابن مطهر الحلى: الجوهر النضيد ، ص: ٢٣٢.

(٢) انظر : الطوسى : أساس الاقتباس، ص: ف.

(٣) انظر : ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص: ١١٦-١١٨. وقارن د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م. ص: ٩٠، ٩١.

(٤) انظر : د. أبو زيان : أرسطو ، ص: ٣٣-٣٥.

(٥) انظر :

- الفارابى : إحصاء العلوم ، ص : ٧٩-٨٩ .
- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م. ص: ٩١،٩٢.

الفصل الثالث

تصنيف العلوم عند ناصر الدين البيضاوى

قام البيضاوى فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها"، بمحاولة لتقسيم العلوم على نحو خاص بـه، حيث قسم العلوم إلى سبعة أقسام؛ بالإضافة إلى علم الحساب الذى يرى أنه يحتاج إليه فى سائر هـذه العلوم. وقد أفاض البيضاوى القول فى كل علم من تلك العلوم المختلفة لبيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو الآتى :

أولاً : علم الآداب[1] :

وهو علم يُعرف به التفاهم أو التخاطب بين النـاس، والإفصـاح عمـا فـى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة؛ وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعانى ؛ ومنفعته إظهار ما فى نفس الإنسـان مـن المعـانى وإيصالـه إلى شـخص آخر. وهو يتضمن عشرة علوم، هى :

١ ـ علم اللغة : وهو يختص بنقل الألفاظ الدالة على المعانى المفردة.

٢ ـ علم التصريف: وهو علم يُعرف منه أنـواع المفـردات الموضوعـة بـالوضعى النوعـى (أى بالاتفـاق بـين مختلـف أنـواع البشـر وأجناسـهم) ومدلولاتهـا، والهيئات الأصلية العامة للمفردات والهيئـات التغيريـة، وكيفيـة تغيراتهـا عـن هيئاتها الأصلية على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية[2] .

٣ ـ علم المعانـى : وهـو يعنى تتبع خواص تراكيب الكلام؛ ومعرفة تفاوت المقامات حـتى يتمكـن المـرء مـن الاحـتراز عن الخطأ فى تطبيـق الأول علـى الثـانـى[3].

---

(١) ناصر الدين البيضاوى : رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها، مخطوطة دار الكتب المصريـة، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦. ص : ١٢٤ أ .

(٢) طاش كبرى : مفتاح السعادة، جـ١، ص : ١٢٧.

(٣) المرجع السابق ، جـ١، ص : ١٨٥.

٤ ـ علم البيان : وهو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة مع وضوح الدلالة[١] .

٥ ـ علم البديع : وهو علم باحث عن التراكيب العربية، من حيث وجوه تحسين الكلام بالعرض الحسن، بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة على المرام[٢] .

٦ ـ علم العروض : وهو علم يُعرف به أقراض الشعر صحيحها وفاسدها.

٧ ـ علم القوافى : وهو علم يعرف منه أحوال نهايات الشعر على أى وجه تكون وكم هى .

٨ ـ علم النحو : وهو علم باحث عن أحوال المركبات الموضوعة وضعاً نوعياً لكل نوع من المعانى التركيبية النسبية من حيث دلالتها عليها[٣] .

٩ ـ علم الكتابه : وهو علم يُعرف صور الحروف المفردة وأوضاعها.

١٠ ـ علم القراءة: وهو علم يُعرف منه العلامات الدالة على ما يُكتب فى السطر من الحروف.

ثانياً : علم النواميس[٤] :

والناموس يُقال على الوحى، وعلى الملك النازل به ، وعلى السنة؛ وكافة ما يتصل بالقوانين الشرعية وبيان أسبابها وطرق القياس فيها. وأنواعه ثمانية وهى العلوم الشرعية، وتفصيلها كالتالى:

---

(١) المرجع السابق، جـ١، ص: ١٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، الجزء نفسه، والصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق، جـ١، ص : ١٣٨.

(٤) البيضاوى : موضوعات العلوم، ص : ١٢٤أ ، ١٢٤ ب.

١ ـ علم القراءة : وهو علم يختص بنقل القرآن بقراءته التى جاءت على لغات العرب.

٢ ـ علم رواية الحديث: وهو علم يختص بنقل أقوال النبى ﷺ وأفعاله بالسماع المتصل ، وبيان طرق ضبطها وتحريرها ومدى صحة نسبتها إليه عليه السلام.

٣ ـ علم التفسير : وهو علم يشتمل على معرفة معانى القرآن الكريم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه. ويشير البيضاوى إلى أنه لابد من علوم موصلة لعلم التفسير ، مثل : علم اللغة ، والقراءة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم أخبار أهل الكتاب، وأصول الفقه والجدل.

٤ ـ علم رواة الحديث: وهو علم يُعرف به أنواع الرواية وأحكامها وشروطها وشروط الرواه ودرجاتهم وأصناف المرويات واستخراج معانيها. وكذلك يرى البيضاوى أن هذا العلم يحتاج إلى تلك العلوم الموصلة لعلم التفسير .

٥ ـ علم أصول الدين : وهو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات الدينية، وإثباتها بالأدلة العقلية والسمعية وتصرفها، وتزييف كل ما خالفها.

٦ ـ علم أصول الفقه : وهو علم يُعرف منه تقرير مطالب الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، ومواد حججها، واستخراجها بالنظر .

٧ ـ علم الجدل : وهو علم يُعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة وترتيب النكت الخلافية؛ وهذا مُوَلّد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق.

٨ ـ علم الفقه : وهو علم بأحكام التكاليف الشرعية العملية، كالعبادات والمعاملات والعادات .

ثالثاً : العلم الطبيعى[1] :

وهو علم يبحث عن أحوال الجسم المختلفة من حيث كونه موضوعاً للتغير، وقبول الأعراض المختلفة؛ كما يتأثر بالكثير من الظواهر الكونية والفلكية نتيجة تغير أحوال الطقس والمناخ. ويستعرض البيضاوى فى هذا العلم الأقسام التالية :

١ ـ علم الطب : وهو يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ ـ علم الفراسة: وهو علم يُعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن.

٣ ـ علم تعبير الرؤيا : وهو علم يُعرف منه الاستدلال من المتخيلات على ماشاهدتها النفس حالة النوم من عالم الغيب، فخيلته القوة المتخيلة بمثال يدل عليه فى عالم الشهادة؛ وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل ؛ وربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام.

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥أ - ١٢٦أ .

٤ ـ علم أحكام النجوم: وهو علم يُعرف به الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية .

٥ ـ علم السحر : وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية .

٦ ـ علم الطلسمات: وهو علم يُعرف منه كيفية القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ، ليحدث عنها فعل غريب فى عالم الكون والفساد .

٧ ـ علم السيمياء : حاصله إحداث مثالات خيالية لاوجود لها فى الحس، يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها فى الحس ويكون صوراً فى جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء.

٨ ـ علم الكيمياء : وهو علم يُراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها خواصاً لم تكن لها.

٩ ـ علم الفلاحة : وهو علم يُعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه وهو التدبير، وإنما هو بإصلاح الأرض بالماء، وبما تخللها من المعفنات كالسماد ونحوه مع مراعاة الأهوية.

١٠ـ علم الرمل: وهو علم بأمور تخمينية، والاعتماد فيها على تجارب غير كافية .

رابعاً : علم الهندسة[1] :

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٦أ - ١٢٧أ .

وهو علم يُعرف منه أحوال المقادير ولواحقها وأوضاعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر، ونسبها وخواص أشكالها، والطرق الموصلة إلى بيان ماهيات الأشكال وعلاقاتها ببعضها، واستخراج ما يُحتاج منها إلى استخراجه بالبراهين اليقينية؛ وموضوع هذا العلم هو المقادير المطلقة، مثل الجسم التعليمي والسطح والخط، ولواحقها كالزاوية والنقطة والشكل. ومنفعته تُكسب الذهن حدة ونفاذاً وتروض الفكر، ومنه يُستفاد ترتيب بناء الحصون والمنازل والعقود والقناطر وغيرها.

ويبين البيضاوى أن أجزاء علم الهندسة عشرة ، هى :

١ ـ الخطوط المستقيمة.

٢ ـ الدوائر والقسى.

٣ ـ الخطوط المنحنية .

٤ ـ الأشكال المستقيمة الخطوط .

٥ ـ النسب الكلية الإجمالية والتفصيلية.

٦ ـ الخواص العددية.

٧ ـ الأشكال الحادثة عن الدوائر الواقعة على الكرة.

٨ ـ المجسمات المستوية السطوح.

٩ ـ المجسمات الكرية .

١٠ـ الكرة المتحيزة وخواصها .

وأما العلوم المتفرعة من علم الهندسة عند البيضاوى، فهى عشرة علوم، كالتالى :

١ ـ علم عقود الأبنية : وهو علم يُعرف منه أحوال وأوضاع الأبنية وكيفية شق الأنهار وغيرها.

٢ ـ علم المناظر: وهو علم يُعرف به أحوال المبصرات فى كميتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر.

٣ ـ علم المرايا : وهو علم يُعرف منه أحوال الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة.

٤ ـ علم مراكز الأثقال : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول المجهول؛ والمراد بمركز الثقل حد فى الجسم عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل .

٥ ـ علم المساحة : وهو علم يُعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام.

٦ ـ علم أنباط المياه : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج المياه الكائنة فى الأرض.

٧ ـ علم جر الأثقال : وهو علم يبين فيه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة .

٨ ـ علم البنكامات : وهو علم يبين فيه إيجاد الآلات المقدرة للزمان .

٩ ـ علم الآلات الحربية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية كالمنجنيق.

١٠ـ علم الآلات الروحانية : وعلم يبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها.

خامساً : علم الهيئة[1] :

وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعاد ما بينها؛ وموضوعه الأجسام المذكورة؛ ومنفعته في ذاته بسبب شرف موضوعاته .

وأما العلوم المتفرعة عليه ، فهي خمسة :

١ ـ علم الزيجات والتقاويم : وهو علم يُعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة .

٢ ـ علم المواقيت : وهو علم يُعرف منه أزمنة الأيام والليالى .

٣ ـ علم كيفية الأرصاد : وهو علم يُعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصيل إليها بالآلات الرصدية.

٤ ـ علم تسطيح الكرة : وهو علم يُعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية.

٥ ـ علم الآلات الظلية : وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها .

سادساً : علم الموسيقى[2] :

وهو علم يُعرف منه النغم والإيقاع وكيفية تأليف اللحون؛ وموضوعه الصوت من جهة تأثيره فى النفس؛ ومنفعته بسط الأرواح وقبضها ،لأنه يحركها

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٧أ ، ١٢٧ ب .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٧ب ، ١٢٨ أ .

عن مبادئها فيحدث السرور واللذة، ويُظهر الكرم والشجاعة، أو إلى مبادئها، فيحدث الفكر فى العواقب؛ ولذلك يستعمل فى الحروب والأفراح وعلاج المرضى والمآتم .

سابعاً : علم الأخلاق[1] :

وهو يُعرف منه أنواع الفضائل؛ وموضوعه الملكات النفسانية من الأمور العادية؛ ومنفعته أن يكون الإنسان كاملاً فى أفعاله

ويضيف البيضاوى إلى هذه الأقسام السبعة للعلوم علم الحساب، الذى يُعرف منه كيفية الأعداد ؛ وهو يشير إلى منفعة هذا العلم فى ضبط المعاملات وحفظ الأموال وقضاء الديون وقسمة الشركات من التركات وغيرها. وكذلك يشير البيضاوى إلى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم[2] ؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمى" للجوانب الكيفية من العلوم، وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٨ أ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

الفصل الرابع

نقد وتقييم

تحدثنا فى الصفحات السابقة عن موضوع تصنيف العلوم عند كل من الطوسى (العالم الفيلسوف) والبيضاوى (الفقيه المتكلم) . وهما يعبران -كما تبين - عن اتجاهين مختلفين فى الفكر الإسلامى كان لهما أثرهما الواضح فى ثقافة القرن السابع الهجرى.

ولما كان ينبغى أن نبين قيمة كل تصنيف منهما ومكانته من التصانيف السابقة، سواء فى العالم الإسلامى أو العالم اليونانى ، فلابُدَّ من مناقشة تصنيف العلوم -عند الطوسى والبيضاوى- مناقشة نقدية تهدف إلى تقييم ماقدمه كل منهما فى هذا المجال .

أولاً : تصنيف الطوسى:

تعرض الطوسى لتصنيف العلوم فى موضعين من كتبه، وكان تصنيفه لها فى كل موضع يختلف عن الآخر؛ من حيث إنه لم يلتزم ترتيباً واحداً فى الموضعين؛ ففى مقدمة "أخلاق ناصرى" يقسم الفلسفة النظرية إلى الميتافيزيقا، والرياضيات، ثم العلم الطبيعى. أما فى رسالة "أقسام الحكمة" فهو يقسمها إلى العلم الطبيعى، ثم الرياضيات، وأخيراً العلم الإلهى، بالإضافة إلى أن الطوسى تناول موضوع المنطق فى الموضع الأول بعد تقسيمه للفلسفة النظرية، وتناوله فى الموضع الثانى، فى نهاية الرسالة.

ويبدو للوهلة الأولى أن الطوسى يتبنى التصنيف الأرسطى للعلوم، أو هو خاضع لتصنيف ابن سينا. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى يختلف عنهما باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى، فهو يضع فى اعتباره ماجاءت

به شريعة المصطفى ﴿ﷺ﴾ وما نُسج حولها من علوم إسلامية لم يعرفها أرسطو، وكانت لها أهمية كبيرة فى الحضارة الإسلامية.

يقسم الطوسى العلم الطبيعى -كما سبق- إلى ثمانية أصول، وهو فى هذا لم يخرج على تقسيم أرسطو وابن سينا. ولكن ترتيب أصول العلم الطبيعى عند الطوسى -كما هو الحال عند ابن سينا[1] - يختلف عن ترتيب أصول هذا العلم عند أرسطو من قبل شراحه، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الآثار العلوية) مباشرة، وقبل (علم الحيوان)[2] .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الطوسى يقسم فروع العلم الطبيعى إلى سبعة فروع هى: الطب ، وعلم الفلك والفراسة، وعلم التعبير، وعلم الطلسمات، وعلم النيرنجات ، وعلم الكيمياء . وبذلك فالطوسى هنا يتفق مع ابن سينا[3] ، ويختلف إلى حد كبير عن أرسطو فى كتبه .

وأما الرياضيات فإن الطوسى يقسمها إلى أربعة أصول ، هى: الهندسة، والحساب أو علم العدد، والفلك، والموسيقى. ويمكن ملاحظة أن مجموع تلك العلوم الأربعة بوصفها أصولاً للرياضيات موجود أيضاً عند ابن سينا[4] ، بينما هى غير موجودة عند أرسطو[5] .

---

(١) انظر : فيلسوف عالم ، ص : ٩٣-٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص : ٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص : ٩٧.

(٥) يلاحظ أن الرياضيات عند أرسطو لم تأخذ غير نصيب ضئيل جداً هو الرسالة الخاصة بالفلك، فى داخل الكتب الأرسطية. (انظر : بدوى : أرسطو ، ص : ٥٨- إدوارد زللر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د.عزة قرنى، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، (بدون تاريخ) . ص: ٢٧٨-٢٨٤) .

وقد ظهرت نفس مجموعة العلوم الأربعة عند فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥م)(*) ، وتأسست عند بويس (٤٧٠-٥٢٥)(**) ؛ وتابعه كاسيودورس (٤٧٧-٥٧٥)(***) ، الذى أطلق على الرياضيات اسم المجموعة "التعليمية" وعند

(*) وهو فورفوريوس الصورى، ولد بمدينة صور ونشأ فى بيئة شرقية سريانية؛ وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك، ثم ترجمت إلى اليونانية بازيليوس، ثم فورفوريوس. وقد رحل إلى أثينا وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين فى روما. وقد اشتهر بتنظيمه وتصنيفه لكتب أستاذه أفلوطين على هيئة تساعيات ظلت معروفة بها فى تاريخ الفلسفة؛ بالإضافة إلى المدخل إلى المعقولات وإيساغوجى. (د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٥م. ص: ٣١٢،٣١٣- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الهللينستية والرومانية) ، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. جـ٢، ص: ٢٦٧- ٢٦٩- القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، (بدون تاريخ) ، ص : ١٦٩، ١٧٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣م. ص: ٢٩٨) .

(**) وهو انيكيوس مانليوس سيفيرنيوس بويثيوس، فيلسوف رومانى متأخر - وبالرغم من أنه يعد من الناحية الرسمية ممثلاً للأفلاطونية الجديدة، فإن فلسفته تتميز بنزعتها التلفيقية والميل نحو العلوم الدقيقة، كما تقترب فى نواحيها الأخلاقية من الرواقية. وقد ترجم بويس أعمال أرسطو فى المنطق وفسرها؛ وكذلك كتاب بورفيرى "مدخل إلى المقولات والتعليق عليها". وقد ترجم أيضاً كتاب إقليدس؛ كما قدم تفسيراً لكتاب نيقوماخوس "مقدمة لعلم الحساب". كما كتب بحثاً يتضمن نظرية أحسن تطويرها بعناية عن موسيقى الإغريق القدماء. وكتابه "عزاء الفلسفة" ذو النزعة الرواقية هو مؤلفه الرئيسى؛ أما ترجماته لأرسطو فتعدّ منحولة. (م.روزنتال، ب.يودين: الموسوعة الفلسفية، ص: ٩٦- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م. ص:٥٦-٥٩).

(***) وهو صديق بويس وقد انخرط فى دير فيفايوم شطراً من حياته المديدة؛ أخذ على عاتقه أن يجمع وينقل إلى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات ؛ فكتب التدابير الإلهية، وهى عبارة عن موسوعة لاهوتية؛ والصنائع المدنية، وهى دروس فى الفنون الحرة. لكنه يصرح فى أول هذين المصنفين، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس، وأنه لابد من وضع هذه المعرفة فى خدمة الحقيقة . (إميل برهييه: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)،جـ٣ -

ألكوان (٧٣٠-٨٠٤)(*) ، الذى أطلق غليها مجموعة الفيزيقيات أو الطبيعيات؛ وعند الكتاب المتأخرين مثل : القديس فيكتور (١٠٩٦-١١٤١)(**) ، والقديس توما الأكوينى (١٢٢٧-١٢٧٤م)(***)(١) .

- (١٩٨٣م)، ص:١٨).

(*) وهو فيلسوف لاهوتى يعتمد على العقل فى دراساته الفلسفية؛ وقد سافر إلى إنجلترا حين استدعاه شارلمان عام ٧٨١م لإصلاح أحوال رجال الدين فى إمبراطوريته. وفى عام ٧٩٦م تسلم ألكوان رئاسة دير مارموتيه خلفاً للقديس مرتينوس. وقد أكد ألكوان على نفع الدراسات الدنيوية للاهوت، ففى تصنيفه للفلسفة يشير إلى الفيزياء وعلمى الأخلاق والمنطق. وتشتمل الفيزياء على الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك ، التى تؤلف الأقسام الأربعة للمدرسية فى القرون الوسطى، يضاف إلى ذلك الميكانيكا والطب والتنجيم. ويتضمن علم المنطق الأقسام الثلاثة، وهى : قواعد اللغة ، والجدل، والخطابة. ويتناول علم الأخلاق الفضائل الأساسية، كالحكمة والاعتدال. واعتبر ألكوان الميتافيزيقا ضمن اللاهوت وهو عنده توطئة للفيزيقا. (إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، جـ٣، ص:٢٦ - أندريه روبييه: الفلسفة الفرنسية، ترجمة : جورج يونس، (سلسلة ماذا أعرف) المنشورات العربية ، الطبعة الثانية، جونيه، ١٩٧٩م. ص: ٥،٦).

(**) وهو القديس هوج دى سان فيكتور عالم ثقافى وطبيعى وعقلانى، اهتم بترسيخ جذور العقل فى الوعى ، مبرزاً الفكر بأجلى مظاهره فى مقالات قصيرة وردت فى كتابيه "فى الأسرار" و "فى المعرفة التعليمية". (أندريه روبييه: الفلسفة الفرنسية، ص:١٦ -يوسف كرم: الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص : ١٠٠،١٠١) .

(***) وهو ابن كونت دى أكوينو بإيطاليا الجنوبية . ولد فى سنة ١٢٢٧ فى قصر روكا -سيكا. وقد أصبح دومينكانياً منذ ١٢٤٣، وتتلمذ على ألبرت الأكبر فى باريس من ١٢٤٥ إلى ١٢٤٨، ثم فى كولونيا؛ ومن ١٢٥٢ إلى ١٢٥٩ التحق من جديد بجامعة باريس، حيث تخرج أستاذاً فى ١٢٥٧؛ وأقام فى إيطاليا من ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨، ومن ١٢٦٨ إلى ١٢٧٢م قام بالتدريس فى باريس، ثم غادرها إلى نابولى فى ١٢٧٢؛ وتوفى عام ١٢٧٤م وهو فى طريقه إلى مجمع ليون. ومن مؤلفاته: الرسائل الثلاث: فى الوجود والماهية، وفى الحقيقة، والرد على المتهجمين على عبادة الله وعباده؛ الخلاصة فى الرد على الأمم؛ الخلاصة اللاهوتية. بالإضافة إلى شروحاته على معظم مؤلفات أرسطو. (يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص: ١٤٤-١٤٧- د.عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة =

ويمكن القول : إن هذه المجموعة الرباعية للعلوم الرياضية التى ظهرت عند ابن سينا والطوسى وفلاسفة العصور الوسطى؛ تعود إلى الفيثاغورية التى قدمت تقسيماً رباعياً للعلوم الرياضية يرجع إلى جانبين هما: علم الكم وعلم الكيف، وجعلوا لكل من هذين الجانبين قسمة ثنائية؛ بالإضافة إلى أن الكم العددى (الكم المنفصل) عندهم إما أن يكون مطلقاً أو نسبياً، والكم الهندسى (الكم المتصل) إما أن يكون ثابتاً أو متحركاً؛ ومن ثم ، فإن الحساب هو الكم المنفصل الذى يقوم بنفسه؛ والموسيقى هى التى ترد بعضه إلى البعض؛ والهندسة تعتبر كما متصلاً بقدر ماهى ثابتة أو غير متحركة؛ والفلك يمثل كما متصلاً بقدر ماهو طبيعة متحركة بذاتها[1] .

وتجدر الإشارة إلى أن الطوسى فى الميتافيزيقا أو العلم الإلهى، قد تناول موضوعات مختلفة لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية، مثل :علم النبوة ومراتب الولاية وشروط العالم الآخر، كما تناول كيفية الوحى وتعريف الإلهامات والروح الأمين، وتناول أيضاً علم المعاد الروحانى والجسمانى. ومن ثم ، فإن الطوسى يختلف تماماً مع أرسطو فى تقسيمه للميتافيزيقا، إلا أنه يتفق إلى حد ما مع ابن سينا، غير أنه يعود ليختلف معه أيضاً فى مسألة "علم النبوة" ؛ لأن ابن سينا فى كتاب "منطق المشرقيين" يحشر هذا العلم ضمن العلوم العملية[2] ، وهو ما لايرضى عنه الطوسى.

- المطبوعات - دار القلم؛ الطبعة الثالثة. الكويت -بيروت، ١٩٧٩م. ص: ١٣١-١٣٣).

(١) Stephenson: The classification of The Sciences, P.337.

(١) Ibid, P.338 .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص : ٢٧، ٢٨ .

وأخيراً نلاحظ كيف اختلف الطوسى عن أرسطو وابن سينا فى تقسيمه لموضوعات المنطق؛ فالطوسى قد التزم بالتقسيم الثمانى الذى سبق ذكره فى رسالته: "فصل فى بيان أقسام الحكمة"؛ إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم التُساعى بإضافة الجدل أو الطوبيقا فى كتابه "تجريد المنطق" و "أساس الاقتباس". والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته: "فى أقسام العلوم العقلية"؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً به بصفة دائمة؛ إذ أن أرسطو لم ينظر إلى الخطابة ولا الشعر على أنها من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوريوس الصورى. وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفوريوس ومبتدئاً بالمقولات.

ثانياً : تصنيف البيضاوى:

ينطلق البيضاوى فى تصنيفه للعلوم من منطلق دينى أو شرعى، حيث يرى أن علوم الشريعة تشمل جانبين يختص أحدهما بأحكام الدين وشرائعه، ويتناول الآخر جانب اللغة وقواعدها. وهو يسمى علم الشريعة بـ "علم النواميس"، و "الناموس يقال علالى الوحى، وعلى الملك النازل به، وعلى السنة"[١] . والناموس لغة: "وعاء العلم؛ وهو جبريل عليه السلام؛ وهو صاحب سر الملك أو الرجل الذى يطلعه على سره وباطن أمره ويخصه بما يستره"[٢] ، فيستعار له لفظ الناموس. كما يعنى أيضاً القانون أو السنة المتواضع عليها بين الناس.

---

(١) البيضاوى : موضوعات العلوم، ١٢٤ أ .

(٢) انظر :

- ابن منظور : لسان العرب، دار صادر ، بيروت (بدون تاريخ)،جـ٦، ص: ٣٤٤.

- المعجم الوسيط : (مجمع اللغة العربية- شركة الإعلانات الشرقية)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥م. جـ٢، ص: ٩٩٢.

ولما كانت الشريعة ترتبط في -نظر البيضاوى- ارتباطاً وثيقاً باللغة، فقد بدأ تصنيفه بعلم الآداب الذى "يُعرف به التفاهم عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة"[1] ؛ ويقسمه البيضاوى إلى عشرة علوم يطلق عليها العلوم أو الفنون الأدبية.

تلك العلوم التى يُعول عليها فى علوم الشريعة ، مثل : علم القراءة، وعلم رواية الحديث، وعلم التفسير ، وعلم رواة الحديث.

وصفوة القول: إن هذه العلوم الأدبية تبين مدى تميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الاخرى، تلك اللغة التى فضلها ا لله سبحانه وتعالى على غيرها، وأعلى من شأنها ومكانتها، حين خص بها القرآن الكريم، ونطق بها أفضل الخلق أجمعين محمد رسول ا لله (ﷺ) .

والبيضاوى يتعامل مع العلوم لا من حيث هى علوم فى ذاتها، بل من حيث هى علوم لها فائدة دينية، وخاصة فيما يتعلق بعلوم اللغة والشريعة، فهى علوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية لاسيما فيما يتعلق ببعض العلوم الطبيعية ، مثل علم الطب، وعلم الفلاحة والاهتداء بالنجوم (أى علم الفلك) فى الملاحة .. إلخ .

وأما العلوم الطبيعية الأخرى التى ذكرها البيضاوى ، مثل علم الفراسة، وعلم تعبير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الرمل؛ فإنها علوم لاتقف عند دراسة الظواهر فى حالتها السوية والمستقرة نسبياً؛ وإنما تمتد إلى دراسة القوى المادية والروحانية التى تفسد

---

[1] البيضاوى : موضوعات العلوم ، ١٢٤ أ .

النظام الطبيعى، وتحدث آثاراً مذهلة وشاذة ، وذلك لأن الإنسان بطبيعته تـواق إلى معرفة شتى السبل لإزاحة القناع عن القـدر، والغوص فـى أعمـاق الطبيعـة لرؤية الغريب والغامض.

والشريعة الإسلامية -فى نظر البيضاوى- لاتُحرّم دراسة هذه العلوم، فيمكن دراسة السحر ليس من أجل إضرار الآخرين، ولكن من أجل المعرفة فـى ذاتها، ومن أجل اكتساب القدرة على إرباك السحرة الذين يدعون النبوة. يقول البيضاوى: " .... ومنفعته أن يعُلم ليحُذر منه لا ليعُمل بـه، لانـزاع فـى تحريم عمله، وأما مجرد عمله فظاهر الإباحـة، بـل ذهـب بعـض النُظـار إلى أنـه فـرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة، فيكون فى الأمـة مـن يكشـفه ويقطعـه، وأيضاً ليُعلم منه ما يقتل فيقتل فاعله قصاصاً[1] ".

ويمكن القول : إن هـذه العلوم كـانت موضـع رهبـة واحـترام مـن عامـة المسلمين، بل حتى من بعض الخلفاء. وكانت العلاقة الحميمة بين المختصين فـى هذه العلوم وبين أولئك الذيـن يستشيرونهم متواصلـة. وكـان تنـوع الحاجـات والرغبات المطلوب إشباعها حتى من قِبل الخلفاء عظيماً.ولهذا يمكن أن نفهم فى يسر، لماذا كانت هذه العلوم موضع تحسين واهتمام فى العالم الإسلامى.

ويضع البيضاوى علم الطب ضمن العلوم الطبيعية، كما هـو معـروف فـى معظم التصانيف الإسلامية. وذلك لأن علم الطـب يستمد مبادئـه النظريـة مـن العلم الطبيعى. وعلى الرغم من ذلك ، يظـل الجـزء الأكـبر منـه عمليـاً يفحـص الصحة والمرض ليس من أجل دراستهما كجزء من الطبيعـة ، ولكـن مـن أجـل تغييرهما والتأثير فيهما .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥ ب.

وأما بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهندســة، فيرى البيضـاوى أن "علـم عقود الأبينة" فائدته عظيمة فى عمـارة المـدن وغيرهـا؛ وفـائدة "علـم المسـاحة" تنحصر فـى أمـر الخـراج وقسـمة الأراضـى وتقديـر المسـاكن؛ و "علـم الآلات الحربية" فائدته عظيمة فى دفع الأعداء وحماية المدن.

كذلك الأمر بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهيئة ، حيث تنحصر فائدتها فى دراسة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركـات الكواكـب ونظام الكون . ويمكن الاستفادة من هذه العلوم فى تحديد بداية الشـهور، وفـى معرفة أوقات العبادات، وتحديد سمت (اتجاه) القبلة .. إلخ .

وأما علم الموسيقى ، فهو فى نظر البيضاوى علم محمود لما له من تأثير فـى النفس الإنسانية، لأنها تعشق الأمور الموزونة. فإذا رأت النفس على سبيل المثـال صورة حسنة أو سمعت صوتاً حسناً، فإنهـا تتذكـر علـم العقـول، فتنبسـط لهـا، وتنشرح لأجلها، وترتاح لاستماعها؛ كارتياح الأفلاك للأمر اللطيف. من أجـل ذلك، يشير البيضاوى إلى دور الموسيقى فى علاج المرضى؛ وهذا ما أكده العلـم الحديث أيضاً .

وأخيراً يورد البيضاوى القسم السابع من تصنيفه وهو علم الأخلاق؛ الذى تنحصر منفعته فى كيفية كون الإنسان كاملاً فى أفعاله .

وعـلاوة على ماسبق ، يضيـف البيضـاوى علـم الحسـاب إلى تصنيفـه السباعى، مشيراً إلى منفعته فى الحياة الاقتصادية للمسلمين وغيرها. وخلافـاً لمـا كان عليه الشأن فى تصنيف أرسطو والتصانيف الإسـلامية، مـن اعتبـار المنطق أداة أو وسيلة لاكتساب العلوم؛ يؤكد البيضاوى أن علم الحسـاب يُحتـاج إليـه

فى سائر العلوم؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمى" للجوانب الكيفية من العلوم؛ وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا فى مناقشة تصنيف كل من الطوسى والبيضاوى، على الرغم من الاختلاف الجذرى للاتجاهات الفكرية لكل منهما. ذلك أن الطوسى يعد عالماً وفيلسوفاً شيعياً إسماعيلياً ، والبيضاوى يعد مفسراً وفقيهاً ومتكلماً أشعرياً . ومن ثم فإن غرضنا الأساسى هو التأكيد على استقلالية الفكر الإسلامى فى مجال التصنيف عن الفكر اليونانى. وكذلك التأكيد على وجود تصور أو رؤية معينة سواءً كانت فلسفية أو كلامية، لبناء نسق أو إطار خاص لكل منهما تترتب من خلاله العلوم. بالإضافة إلى التأكيد على وجود عقيدة دينية تجمع بينهما، وهى العقيدة الإسلامية.

وأخيراً لعله يمكن إجمال بعض النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراسة موضوع التصنيف عند كل من الطوسى والبيضاوى، فيما يلى :

١ ــ أن التصنيف الذى اتبعه الطوسى للعلوم -باستثناء العلم الإلهى- خاضع تماماً للتصنيف الأرسطى والسينوى فى تقسيم العلوم إلى علوم نظرية وعملية؛ وتقسيم كل قسم من هذه الأقسام بدوره إلى عدة فروع تتناول فى مجملها ما كان معروفاً عند أرسطو وابن سينا.

٢ ــ تأثر الطوسى فى تقسيمه للعلوم الرياضية إلى علم الحساب، والهندسة، والفلك والموسيقى بالفيثاغورية وليس بأرسطو.

٣ ـ يشير الطوسى في تصنيفه إلى وضع المنطق كوسيلة أو أداة لاكتساب العلوم، وهو ماكان لدى أرسطو وابن سينا . وعلى الرغم من ذلك ، يختلف الطوسى عنهما فى تقسيمه لموضوعات المنطق .

٤ ـ يختلف الطوسى عن أرسطو فى تقسيمه للعلم الإلهى، حيث أدخل موضوعات لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية. كما يختلف عن ابن سينا فى مسألة "علم النبوة" الذى يحشره ضمن العلوم العملية؛ فالطوسى يعده ضمن موضوعات العلم الإلهى.

٥ ـ إن التصنيف الذى ابتعه البيضاوى غير خاضع تماماً للتصنيف الأرسطى أو لأى من التصانيف الإسلامية؛ بل انفرد بتصنيف خاص به ينطلق فيه من العلاقة بين علوم اللغة وعلوم الشريعة. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار البيضاوى إلى بعض العلوم كما وردت فى تصنيف أرسطو وابن سينا وغيرهما ، ولكن باعتبار أن هذه العلوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية .

٦ ـ تأثر البيضاوى فى تصنيفه للعلوم بعلم الفلك فى تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة؛ بالإضافة إلى مكانة ذلك العدد فى العقيدة الإسلامية بصفة عامة، وعند الشيعة بصفة خاصة. ويجوز القول: إن موقف البيضاوى هنا يُشبه تماماً موقف جابر بن حيان، الذى تأثر هو الآخر بعلم الفلك فى تصنيف العلوم إلى سبعة أقسام، وذلك فى رسالته: "القول فى السباعية".

٧ ـ لم يشر البيضاوى فى تصنيفه إلى وضع المنطق باعتباره مدخلاً ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة والعصمة من الخطأ؛ على الرغم من استخدامه له فى

آرائه الكلامية خاصةً فى كتابه "طَوالع الأنوار" ؛ وأيضاً فى استخدامه للجدل كجزء من المنطق فى العلوم الشرعية .

٨ ـ تظهر على تصنيف البيضاوى ملامح فيثاغورية من خلال إشارته إلى علاقة الموسيقى بالفلك؛ وكذلك إشارته إلى فضل علم الحساب على كافة العلوم واحتياجها إليه .

وهكذا يتضح أن البيضاوى كان فى تصنيفه أكثر جدة وأصالة من الطوسى وغيره من الفلاسفة الإسلاميين الذين عوّلوا كثيراً على تصنيف أرسطو للعلوم .

مصادر البحث ومراجعه

أولاً : المراجع العربية:

١ ـ ابن خلكان : وفيات الآعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ، القاهرة، ١٩٤٩م.

٢ ـ ابن زيلة : الكافى فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م .

٣ ـ ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات- دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م .

٤ ـ ,, ,, : منطق المشرقيين ، تقديم: د.شكرى النجار، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

٥ ـ ,, ,, : رسالة فى الحدود، (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق: د.عبد الأمير الأعسم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م.

٦ ـ ,, ,, : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، (ضمن كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات)، مطبعة هندية بالموسكى، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٨م .

٧ ـ ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، مخطوط جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠، مجاميع .

٨ ـ ابن منظور : لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).

٩ ـ ابن نباته المصرى : سرح العيون فى شرح ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤م.
١٠ـ ابن النديم : الفهرست ، تحقيق: رضا تجدّد ، طهران، ١٩٧١م.
١١ـ أبو حيان التوحيدى :رسالة فى العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان التوحيدى)، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ .
١٢ـ أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى، (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية. (بدون تاريخ) .
١٣ـ ,, ,, ,, ,, ,, : الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، (بدون تاريخ) .
١٤ـ أحمد عبد الحليم عطية (دكتور) : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م.
١٥ـ أحمد فؤاد باشا (دكتور) : التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م .
١٦ـ أحمد فؤاد الأهوانى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ) .
١٧ـ أحمد محمد الحوفى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م .
١٨ـ إدوارد زللر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة :د.عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

١٩- أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م .

٢٠- أميرة حلمى مطر (دكتور) : الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٥م .

٢١- أندريه روبييه : الفلسفة الفرنسية، ترجمة: جورج يونس، (سلسلة ماذا أعرف- المنشورات العربية)، الطبعة الثانية، جونية، ١٩٧٩م .

٢٢- البغدادى : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، القاهرة، ١٩٥١م .

٢٣- التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د.لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية: د.عبد النعيم محمد حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م.

٢٤- إبراهيم الكيلانى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى، (نوابغ الفكر العربى)، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، بدون تاريخ .

٢٥- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا، تحقيق: بطرس البستانى، بيروت، ١٩٥٧م .

٢٦- إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت (الجزء الثانى)، ١٩٨٢م. (الجزء الثالث)، ١٩٨٣م.

٢٧- جابر بن حيان : رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة المثنى، بغداد، (بدون تاريخ) .

٢٨ـ الجرجاني : التعريفات ، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٩ـ جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة وتعليق: د. شوقى ضيف، دار الهلال ، القاهرة، (بدون تاريخ) .

٣٠ـ جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.

٣١ـ جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى والمصرى، بيروت- القاهرة، (بدون تاريخ).

٣٢ـ جلال موسى (دكتور) : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٣ـ حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة)، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، تونس،١٩٨٩م.

٣٤ـ حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٥ـ الخوارزمى : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١م.

٣٦ـ الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس، ١٣٧٩هـ.

٣٧ـ زكريا إبراهيم (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) ، (أعلام العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٨ـ زكى نجيب محمود (دكتور) : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ).

٣٩ـ سالم يفوت (دكتور) : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٩، المغرب ، ١٩٨٢م.

٤٠ـ سحبان خليفات (دكتور) : رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية (دراسة ونصوص)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ، ١٩٨٨م .

٤١ـ السيد آدى شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠م.

٤٢ـ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .

٤٣ـ عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف ، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م.

٤٤ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات- دار القلم، الطبعة الثالثة، الكويت- بيروت، ١٩٧٩م .

٤٥ـ ,, ,, ,, ,, ,, : أرسطو ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣م.

٤٦ـ ,, ,, ,, ,, ,, : أرسطو طاليس فى النفس، وكالة المطبوعات- دار القلم ، الطبعة الثانية ، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م .

٤٧ـ عبد الرزاق محيى الدين : أبـو حيـان التوحيـدى (سيرته- آثـاره)، مكتبـة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٩م .

٤٨ـ على عبـد الله الدفـاع (دكتـور) : أعـلام العـرب والمسـلمين فـى الطـب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٩ـــ ,, ,, ,, ,, ,, ,, : إســـهام علمـــاء المســـلمين فـــى الرياضيـات، ترجمـة وتعليـق: د.جـلال شـوقى، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م.

٥٠ـ عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء الـتراث العربى، بـيروت، (بدون تاريخ) .

٥١ـ عمر فروخ (دكتور) : إخوان الصفا (درس-عـرض-تحليـل) دار الكتـاب العربى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.

٥٢ـ الغـزالـى : إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، القاهرة (بدون تاريخ) .

٥٣ـ الفـارابـى : إحصاء العلوم، تحقيق: د.عثمان أمين، مكتبة الأنجلـو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥٤ـ قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيـات والفلـك، دار الشروق، بيروت، (بدون تاريخ) .

٥٥ـ القفطى (جمال الدين) : إخبار العلمـاء بأخبـار الحكمـاء، مكتبـة المتنبـى، القاهرة. (بدون تاريخ) .

٥٦ـ كارلو نللينو : علم الفلك (تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى)، روما، ١٩١١م.

٥٧ـ الكنـدى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق:د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م.

٥٨ـ اللوكـري : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤م.
٥٩ـ م. روزنتال-ب، يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة : سمير كرم، مراجعة: د..صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٥م.
٦٠ـ ماجد فخرى (دكتور) : أرسطو (المعلم الأول) ، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م.
٦١ـ ماهر عبد القادر (دكتور) : حنين بن إسحق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
٦٢ـ محمد البهى (دكتور) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م.
٦٣ـ محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت- باريس، ١٩٨٣م .
٦٤ـ مهدى محقق : تقاسيم العلوم فى الإسلام، (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الأول، العدد ١-٢)، الأردن، ١٩٩٠م .
٦٥ـ ميخائيل خليل الله ويردى : فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م.
٦٦ـ ناصر الدين البيضاوى: رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم ٥٢٦٦.

٦٧ـ نصير الدين الطوسى: أساس الاقتباس، ترجمة: منلاخسرو، تحقيق وتقديم ومراجعة : د.حسن محمود عبد اللطيف الشافعى، د.محمد السعيد جمال الدين، (طبع آلة كاتبة)، ١٩٨٠م.

٦٨ـ ،، ،، ،، : رسالة فى علم الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م .

٦٩ـ ،، ،، ،، : فصل فى بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة، (ميكروفيلم رقم ٤٥٧٣٧).

٧٠ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣م.

٧١ـ ،، ،، : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م.

٧٢ـ المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية - شركة الإعلانات الشرقية) الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥م.

ثانياً : المراجـع الأجنبيـة :

1- Brockelmann. K.,: Geschichte Der Arabischen Letterature, Leiden, 1943.

2- Marc Berge`, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi l'-ulum) d'Abu Hayyan al Tawhidi, (introduction, traduction, glossaire, technique, manuscrit et edition critique); in Bullit en d' Etudes arientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964.

3- Sarton, G., : Introduction To The History Of Science, Baltimore, 1962.

4- Stephenson, J., : The Classification Of The Sciences According To Nasiruddin Tusi, In: Isis, Cambridge, (Vol,2) . 1923.

5 - Wickens, G, M : Nasir al-din tusi's : The Nasiran Ethics, london, 1964 .

القسم الثالث

الفلسفة والعولمة

إشكالية العقل والعقلانية النقدية

بقلم د. عباس سليمان

مقدمة

لاشك فى أن كافة المتغيرات والتحولات العالمية التى حدثت فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، تعد من المدخلات الهامة أو العناصر الفعالة التى سوف تصوغ أهم تحديات عصر العولمة "Globalization" أو القرن الحادى والعشرين عربياً وعالمياً. وتتمثل أهم هذه المتغيرات والتحولات فى: انهيار الاتحاد السوفيتى باعتباره قوة عظمى، وكذا انهيار جدار برلين، وإعادة توحيد ألمانيا، وحرب الخليج، والحصار الاقتصادى والعسكرى للعالم العربى، والصراع العربى الإسرائيلى، وسيطرة وهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة العظمى والوحيدة على العالم، كذلك تغير منظومة الأفكار المصاحبة لهذه المتغيرات والتحولات فى جميع أنحاء العالم، كالديمقراطية، والتعددية الحزبية، وحقوق الإنسان وتحسين نوعية الحياة، والإغاثة وصنع السلام وحفظه والتحالفات أو التكتلات الاقتصادية الأوروبية والأمريكية واليابانية .

ومهما يكن الأمر، فإن الثورة العلمية والتقنية الجديدة أو الثالثة تعد من أهم هذه التحديات التى تسعى إلى تشكيل المجتمع المعرفى العالمى، حيث أصبحت عاملاً حاسماً فى تحديد مصير عالمنا المعاصر بما أحدثته وما سوف تحدثه فى جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والعلمية، والثقافية. ولا أعتقد أن أحداً من المفكرين العرب والمسلمين -سواء أكان منتمياً إلى تيار الأصولية الإسلامية أم تيار العلمانية- يمكن أن ينكر أثر هذه الثورة فى المجتمع الإنسانى عربيًا وعالميًا، بل وسوف يؤيدون أيضًا أن المعلومات وتقاناتها -باعتبارها أهم آثار هذه الثورة الثالثة -ستحدث تغييرات جوهرية ونوعية بين المجتمعات الإنسانية فى عصر العولمة؛ فالمعلومات وتقاناتها

قد أصبحت مصدرًا أساسيًا من مصادر القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية .

فكيف يمكن لنا، نحن العرب أن نواجه عصر العولمة أو المعرفة والمعلومات وتقاناتها، مواجهة إيجابية غير انعزالية؛ مواجهة فاعلة غير منفعلة ومتشنجة؛ مواجهة خلاقة مبدعة غير مقللة وحنينية ؟ وهل بعد كل هذه المتغيرات والتحولات العالمية يمكن صياغة مشروع نهضوى عربى -إسلامى جديد ؟

ومن الطبيعى -إذن- أن تؤدى هذه التحديات على صعيد المجتمع العربى الإسلامى إلى تزايد الشعور بضرورة مراجعة كل المشاريع النهضوية ونقائصها، بهدف إعادة النظر فى تصور الموقف العربى الإسلامى وطبيعته، وتحديد القوى الفاعلة فيه وأهدافها ومراميها ورهاناتها، وكذلك تحليل العوامل التى لعبت، ولاتزال تلعب دوراً فى انحطاط العرب وتأخرهم عن ركب التقدم الحضارى المعاصر. وذلك فضلاً عن طرح العديد من الرؤى والتصورات لما يمكن أن يكون عليه مستقبل العالم العربى الإسلامى .

لكن المسألة المهمة التى تواجه هذا التصور -فى اعتقادى- تنحصر فى المقام الأول فى تحديد المنهجية "Methodology" أو الاستراتيجية "Strategy" المعرفية التى يتعامل بها الفكر الإسلامى مع هذه التحديات، والسعى إلى فحص مفاهيمنا المعرفية وإعادة دراساتها فى ضوئها، سواءً ما تعلق منها بمفاهيم سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية. وذلك لأنه إذا تغيرت الأوضاع فلابد أن تتغير مفاهيمنا وتصوراتنا لطبيعة الهدف ووسائل تحقيقه. فهذه الاستراتيجية ستؤدى إلى خلق وعى عربى إسلامى موحد ومستقل بذاته، يستطيع أن ينقل الواقع العربى الإسلامى ذاته من دائرة الصراع الأيديولوجى بين مختلف الاتجاهات التحديثية أو النهوضية إلى دائرة الإبداع

"Innovation" الثقافى، ومن التقليد "Imitation" الأعمى للماضى والحاضر إلى خلق المستقبل العربى الإسلامى المنشود .

وإذا كانت هناك عقبات تحول دون إقامة التكامل العربى على المستوى السياسى أو الاقتصادى، فإن ما لدينا نحن العرب من مقومات التوحد الثقافى والترابط المعرفى كالعقيدة الدينية، واللغة العربية، والثقافة الإسلامية المتقاربة، والتاريخ المشترك، والقرب الجغرافى -يمكن أن يؤدى إلى تكامل عربى ثقافى أو معرفى يلعب دورًا فاعلاً فى الثقافة العالمية. ولهذا فنحن فى حاجة ماسة إلى استراتيجية معرفية إسلامية -عربية من أجل الدخول إلى عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين ومواجهة تحدياته. وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه هل يمكن أن نصوغ استراتيجية أو منهجية للفكر الإسلامى تأخذ فى اعتبارها البعد المعرفى والثقافى من ناحية، والمتغيرات والتحولات العالمية من ناحية أخرى؟ ألا يمكن أن نصوغ استراتيجية تتخذ من المعرفة محورًا أو مرتكزًا لها؟ أو ما الأسس المعرفية المطلوبة لصياغة استراتيجية أو منهجية جديدة للفكر الإسلامى المعاصر؟ وما آليات تطبيق هذه الاستراتيجية وتدشينها باعتبارها ممارسة عملية فى المجتمع العربى الإسلامى؟ وهل يمكن -إذن- صياغة استراتيجية أو منهجية معرفية بمقاييس عصر العولمة، وبما يمكنها من مواجهة القرن الحادى والعشرين وتحدياته، وبشكل خاص المنافسة القوية فى الإبداع والإبتكار فى مجال المعرفة والمعلومات وتقانتها؟

يتطلب هذا الأمر -إذن- صياغة استراتيجية مختلفة عن استراتيجيات التكيف والالتحاق بالدول العظمى الحامية والتبعية Dependency لها، إنها استراتيجية قائمة على العقل والعقلانية، وتهدف إلى تأجيج الروح النقدية والعقلية الإبداعية باعتبارها شرطًا أساسيًا لتعاملنا مع الأوضاع الراهنة. وفى

اعتقادى أن هذه الاستراتيجية بقدر ما تساعدنا على تحديد الكيفيـة والديناميـة الملائمة لإيجاد الحلـول الجديـدة والمصيرية للتحديات المطروحـة فـى عصـر العولـمة أو القـرن الحادى والعشرين عربيًا وعالميًا، فإنها تمكننا أيضاً من الاستفادة المعرفيـة الصحيحـة مـن التقدم العلمى والتقنى المعاصر. ومن ثم فإن هـذه الاسـتراتيجية تهـدف إلى وضـع العرب والمسلمين على مستوى المشاركة الإيجابيـة، لا الاسـتهلاكية فـى قلـب الحضارة المعاصرة .

ومن هنا بدأ التفكير فـى دراسـة العقـل "Reason" والعقلانيـة النقديـة "Critical Rationalism" باعتبارهمـا المحـور الرئيـس الــذى ننطلــق منـه لتأسيس اسـتراتيجية معرفيـة للفكـر الإسـلامى المعـاصر، لذلـك نطـرح هـــذه الاستراتيجية على الصعيد العربى الإسـلامى الآن باعتبارهـا ضـرورة حضاريـة ملحة، وندعو رجال الفكر الإســلامى إلى المسـاهمة الفعالـة فـى صياغـة هـذه الاستراتيجية. ولكن هذه الاستراتيجية وصياغتها لابد أن يتم بشرط الاسـتفادة مـن الـتراكم المعرفـى للفكـر الإسـلامى فـى تاريخـه القديـم والحديـث، ومـن المتغيرات والتحولات العالمية التى حدثت فى العقود الثلاثة الأخيرة مـن القـرن العشرين باعتبارها تحديًـا معرفيًـا مؤثـرًا فـى تشـكيل الملامـح الأساسـية لعصـر العولمة أو القرن الحادى والعشرين .

وعلى هذا فما الموقف -إذن- من التراث Legacy الإسـلامى والمعرفـة التى أنتجها العقل الإسلامى على مر العصور، سواء أكـانت قديمـة أم حديثـة؟ وهل تمكن هذا العقل من مواكبة المستجدات والتحديات التى عاصرتـه؟ وهـل تجاوز هذا العقل النظام المعرفى العقلانى التقليدى وأرسى نظام معرفى عقلانـى جديد يستطيع توظيـف هـذه المستجدات والتحديـات لصـالح المجتمـع العربـى الإسـلامى؟ أم أن العقـل الإسـلامى فـى أزمـة؟ ومـا هـى آثـار هـذه الأزمـة

وحدودها؟ وكيف يتسنى لنا تجاوز هذه الأزمة ؟

وأخيرًا فإن هذه الاستراتيجية المعرفية التي يتمحور حولها هذا البحث تتخذ من المنهج التحليلي النقدي المقارن أساسًا لها، كما تتخذ أيضًا من المنهج التاريخي منطلقًا أساسيًا للتواصل والاستمرارية مع النتاج الفكري العربي الإسلامي قديمًا وحديثًا .

والله أسأل التوفيق والسداد .

د.عباس سليمان

الفصل الأول

مدخل إلى تحديد مصطلحات البحث وتوضيحها

لما كانت الضرورة المنهجية تفرض علينا -منذ البداية- تحديد المصطلحات الرئيسة المستخدمة فى هذا البحث، فإن أول لفظ ينبغى أن نعمل على ايضاحه هو لفظ "العقل والعقلانية"، أما اللفظ الثانى الذى ينبغى أن نقوم بتحديده، فهو لفظ "النقد"، وأما اللفظ الثالث الذى يجدر بنا تحديد أدق معنى له، فهو لفظ "الاستراتيجية المعرفية". وأما اللفظ الرابع الذى ينبغى أن نقوم بتحديد أدق لمعناه أيضًا، فهو لفظ "العولمة" .

أولاً: العقل والعقلانية :

إذا تعاملنا مع مصطلح العقلانية Rationalism بما يعنيه فى اللغات الأجنبية، فإن التداعى الأوضح والأسرع الذى تحمله كلمة العقلانية هو ارتباطها بالصفة القريبة "العقلية" Rational. والجذر الاشتقاقى الذى يشتق منه كلتا الكلمتين هو ΛΕΓΩ,ΛοΓοΣ فى اليونانية ومعناه: جمع، وصل؛ Ratio, Reor فى اللاتينية ومعناه: حسب، عدّ وتدل كلمة ΛόΓοΣ فى اليونانية فى آنٍ على الكلمة والعقل والعلاقة الرياضية الصحيحة بين بُعدين، وهكذا الحال فى اللاتينية بالنسبة للمعنى الأول والأخير. ولذلك يُفهم من كلمة العقلانى Rationality عموماً الشخص الذى يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدًا خاصًا، ولديه إيمان غير الشخص الذى يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدًا خاصًا، ولديه إيمان غير عادى بقيمة العقل "Reason" والحاجة العقلية وأهميتها [1].

---

(١) انظر: جون كوتنغهام: العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمى، مركز الانماء الحضارى، ط. الأولى، سوريا، ١٩٩٧، ص: ١٣. جيل كاستون غرانجه: العقل، ترجمة: هنرى [illegible] المنشورات العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨[illegible]م، ص: [illegible]١. أندريه لالاند: العقل والمعايير -

فالإيمان بقيمة العقل وأهميته هو الشرط المسبق للنظر في الأمور ودراساتها وتحليلها والتوصل إلى معرفة حقيقتها[1]؛ وهو القدرة على فهم الخطاب Discourse بتحليل مفرداته وتحديد دلالاته [2]. العقلانية الغربية - إذن- هي الفلسفة أو النظرية التي تحيل أوجه النشاط الإبداعي الإنساني - المعرفية، والاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، وغيرها -إلى مرجعية واحدة دون غيرها[3]، هي العقل والعقل وحده .

وبهذا المعنى يبدو أن هذه العقلانية تتفق تمامًا مع ما يذهب إليه أبي العلاء المعرّي في قوله:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدًا

وأخرج منها ما إمامي سوى عقلي"[4]

وقوله أيضًا:

- ترجمة: د.نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ٥، ٦ . أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: د.خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، باريس-بيروت، ١٩٩٦م، جـ٣، ص: ١١٥٩-١١٧١ .

(١) سعدون حمادي : العقل والنهضة، (مقال ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٢٣٦ .

(٢) لؤي صافي: العقل والتجديد، (مقال ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، ص: ٤٢ .

(٣) د.حامد خليل: الحوار والصدام في الثقافة العربية المعاصرة، دار المدى، الطبعة الأولى، سوريا، ٢٠٠١، ص: ١٣٩ .

(٤) أبو العلاء المعرّي: اللزوميات، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م، جـ١، ص: ٥١ .

كذب الظن لا إمام سوى العقل

مشيـــرًا في صبحه والمســـــاء[1]

أما العقل فى اللغة العربية، فيعنى: "الحِجرْ والنُّهى ضِدُّ الحمْق، وقد سُمِّى العَقْلُ عَقْلاً لأنه يَعْقِل صاحبَه عن التوَّرطُ فى المهالِك أى يَحْبِسه. وقيل: العَقْلُ هو التمييز الذى يتميز به الإنسـان من سـائر الحيـوان[2]. والعَقـلُ يقـال للقـوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذى يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل [3].

ونلاحظ هنا أن التعريف اللغوى للعقل يشير إلى أمرين، هما: قمـع الأهـواء والانفعالات وإغراء الحاجيات المادية من جهة؛ والابتعاد عن طرق عموم الجمهور غير العقلية لتفسير ماجريات الأشياء والظواهر والحوادث من جهة أخرى[4]. كما نلاحظ أن اللغة العربية تستخدم نفس الدالّ "عَقْل" كاسـم لفظـى لفعـل "عَقَـلَ"، وذلك لكى تدل على الجهد المبذول لتوضيح العقول أو الأسباب التى تَفَهَّم وتبرر من جهة. وتستخدم الكلمـة نفسـها كمصـدر يشير إلى المعقـول، أى إلى مـا قـد أصبح مفهومًا يمتلك علّته من جهة أخرى[5].

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص: ٢٢٤. وانظر: على حرب: الماهية والعلاقـة، المركـز الثقـافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٢١٤. قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م، ص: ١٤٥-١٥٢ .

(٢) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العـرب، دار صـادر، بـيروت، بـدون تـاريخ، جـ١١ (مادة عقل)، ص: ٤٥٨، ٤٥٩ .

(٣) الراغب الأصفهانى: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، دار القلـم – الـدار الشامية، الطبعة الثانية، دمشق-بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٥٧٧ .

(٤) محمد الصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م .

(٥) محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومى -المركـز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، بيروت -الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص: ٧٨ .

ثانيًا: النقد :

النقد Critique فى الأصل اللغوى الأجنبى (حَكم من الكلمة اليونانية Chrienien) قسم المنطق الذى يتناول الحُكم. وهو فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويميًا، تقديريًا. وبهذا المعنى يُطلق العقل النقدى على الفكر الذى لايأخذ بأى إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلى) أو من حيث أصله (نقد خارجى). ولذلك فالنَقْديَّة أو الانتقادية Criticism تقال على كل عقيدة، ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتاليًا تكون فى آن ناجعة وقويمة فى حدود الاختبار، وبلا قيمة خارجه[1].

ويمكن التمييز بين نقد الشىء، والنقد على الشىء. فالنقد المباشر لأى شىء يترتب عليه أن يستخرج الناقد من معاناته أو معايشته معنى نقده؛ وتبدو فيه الذاتية مرآةً للذات المنتقده، المحالة إلى موضوع أو قابل. بينما النقد العقلى المداور، يعتمد المعرفة والعلم والثقافة مرتكزًا لرأى يواجه نصًا بنص، عقيدةً بعقيدةٍ، كتابًا بكتابٍ، مفهومًا بمفهومٍ، مصادرةً بمصادرةٍ وغيرها. أما النقد على الشىء، فهو مشاركة للمنتقد فى عمله وكتابته وتأليفه؛ فالنقد على الكاتب هو كتابة معه[2].

أما فى اللغة العربية، فالنقد أو الانتقاد من باب الافتعال، ويقال: نقدت الدراهم وانتقدتها أى أخرجت منها الزيف، والنقدان يستعمل فى عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة. والانتقاد عند المحدّثين التعليل، والمنتقد هو

---

(١) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، جـ١، ص: ٢٣٧، ٢٣٨ .

(٢) خليل أحمد خليل: النقد وعقل النقد، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٧٣)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٦، ٧ .

الحديث الذى فيه علّة؛ والمراد بالعلة هى العلة بالمعنى اللغوى، فيشتمل الشاذ والمعلل، فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الإسناد[1].

والواقع أن اللغة العربية ببنيتها وخصائصها المتميزة كانت من أهم العوامل المشجعة لنقد المسلمين لعلوم السابقين -كما سوف نشير- فاللغة العربية هى لغة التفكير التحليلى. وقد أدى هذا النقد -فيما بعد- إلى تأسيس كثير من المفاهيم والتصورات الخاصة باللغة الفلسفية والعلمية الدقيقة[2]. وهو ما ساعد إلى حدٍ كبير فى تأجيج الإهتمام بعلم المصطلح Terminology الفلسفى والعلمى فى الحضارة الإسلامية .

ثالثًا: الاستراتيجية المعرفية :

اشتقت كلمة "استراتيجية" من كلمة ""استراتيجوس" "Strayogia" اليونانية بمعنى قائد، والاستراتيجية فى الأعمال الحربية هى الخطة العامة الموضوعة لإحراز هدف. ويرى البعض أنها علم القيادة، بينما يرى آخرون أنها فن القيادة. وتختلف الاستراتيجية عن "التكتيك"، وهى كلمة مشتقة من كلمة "تاسين" "Titheeni" اليونانية، وهى بدورها فعل معناه يهيئ للحرب، ويعرف التكتيك بأنه فن القيادة في ميدان المعركة، أو بأنه تخطيط يوضع

---

(١) التهانونى (العلامة محمد على): كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د.رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج، نقل النص الفارسى إلى العربية: د.عبد الله الخالدى، الترجمة الأجنبية: د.جورج زيناتى، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م. جـ١، ص: ٢٧٤، ٢٧٥ .

(٢) ج.ج. كراوثر: قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراسة: د.يمنى طريف الخولى، د.بدوى عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ٥٩ .

لمعركة واحدة[1].

ويعرف كلاوسفيتز الألمانى الاستراتيجية بأنها فن إعداد المعارك أو الخطة العامة لحملة عسكرية كاملة، أما طريقة تنفيذ الحملة وإدارتها فيطلق عليها اسم التكتيك. ويعرفها أيضًا ليدل هارت بأنها فن توزيع وتنظيم الوسائل العسكرية بغية تحقيق أهداف سياسية؛ بينما يعرفها بوفر الفرنسى بقوله أن الاستراتيجية هى ديالكتيكية الإرادات المتقابلة التى تستعمل القوة فى فض ما ينشأ بينها من نزاع[2].

ويشير لالاند فى موسوعته الفلسفية إلى أن الاستراتيجية، هى "مفردة مستعملة منذ عدة سنوات فى العلوم الأخلاقية وخصوصًا فى الاقتصاد السياسى، حيث تدل الاستراتيجية على مجموعة قرارات متناسقة تأخذ على كاهلها اتخاذ عامل يتحمل مسئولياته، بمواجهة مختلف الاحتمالات التى يتوصل إلى تصورها، سواء بموجب الظروف الخارجية أم بمقتضى فرضيات تدور حول سلوك عاملين آخرين معنيين بقرارات كهذه. يستلزم وضع استراتيجية: من جهة، تقدير احتمالات وقوع أمور خليقة بالاهتمام؛ ومن جهة ثانية، اعتماد قاعدة أو مؤشر تفضيلى يسمح بتصنيف النتائج المحسوبة على أساس تنفيذ استراتيجيات مختلفة"[3]. أما القاموس العربى الشامل، فيشير إلى أن الاستراتيجيات هى "فن الخطط والحركات العسكرية؛ الخطة الثابتة التى تتبع على الدوام فى التعامل مع الدول"[4].

---

(١) د.بطرس غالى ود.محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، مطابع الأهرام التجارية، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٦، ص: ٣٥٥، ٣٥٦ .

(٢) المرجع السابق، هامش ص: ٣٥٦ .

(٣) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، حـ٣، ص: ١٥٨٦، ١٥٨٧ .

(٤) القاموس العربى الشامل، دار الكتب الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٣٥ .

إن مفهوم الاستراتيجية بحسب دلالته الاشتقاقية -إذن- لايعنى شيئًا آخر سوى مجموعة القرارات المتناسقة التى تُتْبَع من الجميع على مستوى المجتمع -أو الوطن أو الأمة- بصدد التعامل مع القضايا الجوهرية والمصيرية على كافة المستويات، سواءً أكانت سياسية أم عسكرية، أم اجتماعية، أم اقتصادية أم ثقافية. ومن ثم فإن الاستراتيجية تهدف إلى تحقيق الغايات التى ترسمها الدولة من خلال أهم الوسائل المتاحة، وتأخذ فى الاعتبار التخطيط الاستراتيجى للآخر. فالاستراتيجية -إذن- هى الطريقة التى تتعامل من خلالها الدولة وفقًا للإمكانيات والوسائل المتاحة مع المستجدات الدولية والتحديات العالمية، أى أنها منهجية -إذا جاز لنا هذا المصطلح- كلية أو شمولية قادرة على متابعة هذه المستجدات وتلك التحديات بما ينسجم وإمكانياتها .

ونحن إذ نتحدث عن الاستراتيجية المعرفية فى عصر العولمة، فإننا نتحدث عن هذا المصطلح باعتباره منهجية أو آلية التطبيق النظرى للرؤية الجديدة للفكر الإسلامى. هذ الرؤية التى تعيد تنظيم عناصر تجديد الفكر الإسلامى بصورة تؤدى إلى خلق مجالاً أو إطارًا ثقافيًا موحدًا وجديدًا لم يكن موجودًا، أو لم يكن مدركًا من قبل. فمن خلال تنظيم عناصر التجديد بصورة كلية وشمولية، يمكن الوصول إلى منهجية أو استراتيجية معرفية جديدة تستجيب أكثر لحاجات العصر، أو للمجال الثقافى العام الذى تدخل فيه هذه العناصر .

فالاستراتيجية المعرفية -إذن- هى المنهجية أو الطريقة التى نتعامل من خلالها مع المستجدات الدولية والتحديات العالمية، ومع "الإنتاج الثقافى" -سواء أكان إسلاميًا أم غربيًا- على أنه تراكم فكرى لايخص حضارة بعينها أو جنساً

بعينه"[1]، بل يخص الإنسانية عامة. ومن ثم فإن الاستراتيجية المعرفية التى ندعو إليها، هى تلك المنهجية أو الطريقة التى نتعامل من خلالها مع ذاتنا، من ناحية؛ ولمواجهة الذات فى علاقتها بالآخر، من ناحية أخرى. وهذا فى تقديرى ما يدخل العرب والمسلمين القرن الحادى والعشرين، أقوى مما كانوا حين دخلوا القرن العشرين [2].

رابعًا: العولمة :

يعد مصطلح العولمة من أهم وأحدث المصطلحات التى شاع استخدامها فى مختلف أرجاء العالم منذ أوائل التسعينيات فى المجال الاقتصادى والسياسى، إلا أن الفضل فى ظهور هذا المصطلح يعود لماك لوهان فى كتابه "حرب وسلام فى القرية الكونية" الصادر عام ١٩٧٠م، وذلك عندما ذهب إلى أن التطورات السريعة والمتلاحقة فى وسائل الاتصال ستدفع العالم إلى أن يصبح قرية كونية واحدة[3]. وقد جعلت الثورة العلمية والتقنية المعاصرة أو الثورة

---

(١) د.سالم يفوت: نحن والعلم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م، ص: ٩٥ .

(٢) وهذا عكس ما يشير إليه سمير أمين حين يؤكد أن العرب مقارنة بغيرهم من الشعوب يدخلون القرن الحادى والعشرين أضعف مما كانوا عليه حين دخلوا القرن العشرين. (فهمية شرف الدين: الفكر العربى أمام تحديات العصر–مقال ضمن مجلة الفكر العربى، معهد الانماء العربى، العدد ٩١– بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٨٨). فلا شك أن عصر النهضة العربى كان قد أنجز فى مطلع القرن العشرين تقدمًا مرموقًا على طريق نقد الذات، ولكن طغيان الأيديولوجيات فى عصر الثورة، الذى نصّب نفسه قيمًا على النهضة وقاد نفسه وإياها فى خاتمة المطاف إلى الفشل، ألغى المشروع النقدى من أساسه ووضع نفسه تحت راية مقولة جديدة، هى التعبئة. مع كل ما تعنيه التعبئة بمفهومها العسكرى والجماهيرى معًا، من شحذ للانتماء الجماعى ومن إماتة للحسّ النقدى. (جورج طرابيشى: من النهضة إلى الردة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠م، ص: ٨٣) .

(٣) د.سعيد حارب: الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعى، العين، ٢٠٠٠م، ص: ١٩ .

الثالثة -بما أحدثته من تطور في وسائل الاتصال والمعلومات وتقدمها بمعدلات متسارعة، لم يشهدها المجتمع الإنساني من قبل - من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أي وقت مضى .

وقد كانت أول صياغة لكلمة العولمة في اللغة الإنجليزية في معجم ويبستر Webster's، حيث يُعرف الكلمة بأنها: إكساب الشيء طابع العالمية وخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميًا". ومن ثم فإن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة، فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع؛ أي العالم كله. وتعطي المعاجم الفرنسية للكلمة هذا المعنى نفسه تقريبًا، فالعولمة "Mondialisation" هي أن يصبح الشيء عالميًا "Modialiser"؛ أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساسًا الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية، وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به "العالم"؛ أي الكرة الأرضية. فالعولمة -إذن- تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي، وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها [1].

ولذلك يقول رونيه فاليت R.Valette: إن العولمة عبارة عن مسلسل

---

(١) د.محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ١٣٦، ١٣٧. وانظر: د.إحسان هندي: العولمة وأثرها السلبي على سيادة الدولة، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومي، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ٦٢ .

تكثيف لتيارات الأفراد والسلع والخدمات والرساميل والتقنية وانتشارها - بموازاة مع ذلك- لتشمل الكرة الأرضية بكاملها. كما يعترف بأن المبادلات الدولية قديمة جدًا، إلا أن تكاثفها وكثافتها وتنوعها وشيوعها الواسع، قد أدت إلى ظهور كلمة جديدة لتميز هذا المسلسل: كلمة عولمة[1]. أما ريكاردو بتريلا R.Petrella، فيحدد العولمة بأنها مجموعة المسلسلات التي تمكن من انتاج وتوزيع واستهلاك سلع وخدمات، من أجل أسواق عالمية منظمة (أو ستنظم) بمعايير ومقاييس عالمية، من طرف منظمات ولدت أو تعمل على أساس قواعد عالمية وفق ثقافية تنظيم تتطلع للإنفتاح على الإطار العالمي، وتخضع لاستراتيجية عالمية من الصعوبة تحديد مرجعية واحدة لها - قانونية، اقتصادية أو تقنية- نظرًا لتعدد التداخلات والارتباطات التي تكتنف مختلف المراحل الإنتاجية قبل عملية الإنتاج نفسها [2].

فالعولمة هي الوضع الذي تهيمن فيه القوانين الاقتصادية على السلطة السياسية دون أن تضمن سريانها دولة ما؛ وهي ترجع إلى سيطرة وهيمنة الشركات المتعدية الجنسية أو القوميات "Trans-National" على أهم القطاعات الاقتصادية على مستوى العالم بأسره[3]. ومن ثم فهي تعاظم شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي، وتعاظم آليات فرضه سياسيًا واقتصاديًا وإعلاميًا وعسكريًا، بعد التداعيات العالمية التي نجمت عن انهيار الاتحاد السوفيتي، وسقوط المعسكر الشرقي. وعلى هذا فإن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب الدنيا، وليس على

---

(١) يحيى اليحياوي : العولمة: أية عولمة؟، أفريقيا الشرق، المغرب-بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٩ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠ .

(٣) د.صلاح قنصوة : السيارة ليكساس تقتلع شجرة الزيتون، مانيفستو جديد للداروينية الأمريكية، (مقال ضمن مجلة الهلال، عدد فبراير)، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ١٤ .

أساس كونها واقعًا فعليًا يحيط بالشعوب والبلدان[1].

الظاهرة التى أراد المصطلح ملامستها ليست بالجديدة -إذن- ولا من تلك التى "لم يفكر فيها"، فقد تعرض الكثير من الدارسين لطبيعة وأسباب ونتائج تنقل السلع والخدمات والأفراد والتقنية بين الدول والأمم، لكن هذا التنقل لم يكن بالحدة والقوة الكثافة التى أوجبت التفكير فى مصطلح جديد يقاربها ويتلمس واقعها. فضلاً عن ذلك، فإن منطق إنتاج وتوزيع واستهلاك وإعادة إنتاج القيمة ربما لم يكن يخضع لمقاييس دولية تضبط وفق معايير وجود "سوق كونية" شبيهة التمثلات، متقاربة الأنماط، تساهم فى التنقل السريع للسلع والخدمات والأفراد والتقنية[2].

وعلى الرغم من أن العولمة -بحسب دلالتها الاشتقاقية فى اللغات الأجنبية بالذات[3]- لها جذور اقتصادية وعواقب سياسية، إلا أنها قد تجاوزت

---

(١) د.محمد إبراهيم مبروك: الإسلام والعولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر الإسلام والعولمة)، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ١٠١ .

(٢) يحيى اليحياوى: العولمة، ص: ٢٠.

(٣) يراجع فى ذلك المراجع التالية:

- Tomlinson, J.: Caltural Imperialism, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1991, pp. 22, 23 .
- Robertson, R. : Globalization, London, Sage, 1992 .PP. 8- 114 .
- John Baylis, Steye Smith (eds): The Globalization of world politics and Introduction to International Relation, London, Oxford University press, 1997, P. 15 .

- رونالد روبرتسون: العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية)، ترجمة: أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م، ص: ٢٧-٤٠ .

- رونالد روبرتسون: رسم خارطة للوضع العالمى (العولمة كفكرة محورية) (مقال ضمن كتاب: ثقافة العولمة، إعداد: مايك فيذر ستون، ترجمة: عبد الوهاب علوب)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ١٧-٢٩ .

دائـرة الاقتصـاد بوصفهـا ظـاهرة كليـة متضـافرة الآليـات، ومتعـددة الأبعـاد، وشمولية التأثير. فالعولمة الآن نظام عالمى، أو يراد لها أن تكون كذلـك، يشـمل مجال الاقتصاد والاتصال، كما يشمل أيضًا مجال السياسة والاجتمـاع والمعرفـة والثقافة[1].

من الواضح -إذن- أن مصطلح "العولمة" مفهوم غربى النشـأة والتطـور، حيث ارتبط بالتغيرات التاريخية التى طرأت على الاقتصـاد الأوروبى وتقنيتـه المتطورة، التى لم يعد بالإمكـان أن تظل منحصـرة فـى إطارهـا الـذى ولـدت

- جان نيدرفين بيترس: العولمة والتهجين، (مقال ضمن كتاب: محدثات العولمة، إعـداد: مايك فيدرستون وآخـرون، ترجمة: عبـد الوهـاب علـوب، مراجعة وتقديم: د.جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافـة، القـاهرة، بـدون تـاريخ، ص: ٦٠-٧٠ .
- د.عبد الله عثمان التـوم، د.عبـد الرؤوف محمـد آدم: العولمـة، دار الـوراق، الطبعـة الأولى، لندن، ١٩٩٩م، ص: ١٨-٢١ .
- يحيى اليحياوى: العولمة، ص: ١٧-٣٨ .
- عبد الله أبو راشد: العولمة: إشكالية المصطلح ودلالاته فى الأدبيات المعاصرة، (مقـال ضمـن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ١٩-٢٥ .
- د.عبد الخالق عبد الله: العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، (مقـال ضمـن مجلة عالم الفكر- المجلد ٢٨- العدد ٢)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م، ص: ٤٩-٥٥ .
- تركى الحمد: الثقافة العربية فى عصر العولمة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٧.
- محمد حافظ دياب: تعريب العولمة مساءلة نقدية، (مقال ضمن مجلة قضايا فكريـة)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ١٤١ .

(١) انظر: دافيد رونكويف: فى مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد خضر، (مقال ضمن مجلة الثقافة العالمية، العدد ٨٥)، المجلس الوطنى للثقافـة والفنـون والآداب، الكويـت ١٩٩٧م، ص: ٢٦، ٢٧. جورج طرابيشى: من النهضة إلى الردة، ص: ١٦٤. د.محمد عابد الجابرى: قضايـا فـى الفكر المعاصر، ص: ١٣٦ .

فيه[1]. فصار يشير إلى عملية متشابكة الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية والتقنية، تستهدف دمج جميع المجتمعات والثقافات والمؤسسات والأفراد فى بوتقة واحدة يحكمها النظام الرأسمالى الحر والسوق العالمية الموحدة[2]. ولهذا أصبحت صيغة العولمة الاشتقاقية فى اللغة العربية تبدو غريبة وطارئة .

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكن القول: إن كلمة عولمة فى اللغة العربية هى مصدر للفعل عولم المشتق من كلمة عالم[3]، ويتصل بها فعل عولم على وزن فوعلة[4]. وأيضًا ربما تكون أقرب إلى كلمة العول -بسكون الواو- مصدر عال، وزيدت الميم والهاء للنسب، فيقال: عولمة. ومما يساعد على إيراد هذا المعنى: أن كلمة العول إما مأخوذة من عال الرجل اليتيم -كفله- فكأن الدول الغربية فى ظل العولمة، هى كفيل الدولة النامية، لذلك بسطت نفوذها الاقتصادى والثقافى عليها. أو أنها مأخوذة من الجور والظلم، يقال عال الرجل عولاً، جار وظلم. والعولمة فى مفهومها الاقتصادى الهيمنة على السوق العالمى للتحكم والاحتكار، مما يؤدى فى النهاية إلى اخضاع الدول النامية

---

(١) د.قاسم المقداد: العولمة والثقافة، (مقال ضمن مجلة الكويت- العدد ١٨٩)، الكويت، ١٩٩٩م، ص:٤٦ .

(٢) د. عبد اللطيف عبد الحليم: المستقبل مع العربية الفصحى، (مقال ضمن مجلة العربى، العدد ٥٠٢)، وزارة الإعلام، الكويت، مجلة العربى، العدد ٥٠٢)، وزارة الإعلام، الكويت، ٢٠٠٠م، ص: ١٦٣ .

(٣) د.محمد حسن جبل: لغة القرآن الكريم فى عصر العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عن العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها، فى الفترة من ٢٩-٣٠/١١/١٩٩٩م)، الدار المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص: ٢١٩ .

(٤) د.موسى الضرير: العولمة.. مفهومها.. بعض الملامح، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومى، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ٦ .

لسيطرة ونفوذ الدول الغنية، مما ينتج عنه الجور والظلم [1].

وأخيرًا فنحن بصدد أربعة مصطلحات رئيسة تتحدد فى العلاقة بينها طبيعة البحث والهدف منه وفقًا للمنهج الذى حددناه فى المقدمة؛ فالمصطلح والمنهج يحددان الإطار التنظيمى الجديد من خلال الأسس الفكرية والمعرفية للبحث. ويتشكل هذا الإطار فى ضوء المشكلة الأساسية التى ينطلق البحث منها -كما حددناها فى المقدمة- من العناصر التالية:

١- العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى القديم .

٢- العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى الحديث .

٣- العقل والعقلانية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر .

٤- نحو استراتيجية معرفية جديدة للفكر الإسلامى فى عصر العولمة .

---

(١) د.عبد الهادى محمد زارع : توظيف الإعلام لنقل الخطاب الشرعى الصحيح فى ظل العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها، ص: ٩٤).

الفصل الثانى

العقل والعقلانية النقدية

فى الفكر الإسلامى القديم

تعد مسألة العقل والعقلانية النقدية من المسائل الهامة التى صاغها القرآن الكريم باعتبارها منهجية معرفية للمجتمع الإسلامى كافة، سواء بالنسبة إلى الإنسان المسلم نفسه فى علاقته بالله سبحانه وتعالى، أو فى علاقته بالإنسان الآخر، أو فى علاقته بالعالم. فما كان من الممكن أن تزدهر الحضارة الإسلامية إلا بالاعتماد على هذه المنهجية الجديدة فى صياغة النظام المعرفى العقلانى، ذلك النظام القائم على الأسس الدينية الإسلامية من ناحية، والحوار والتفاعل مع الحضارات الأخرى من ناحية أخرى. وقد ظلت هذه المنهجية أو الاستراتيجية المعرفية الجديدة على جدل وخطاب العقل الإسلامى لفترة طويلة، بشكل جعله خطابًا فاعلاً ومبدعًا فى مختلف المجالات الدينية أو الفلسفية أو العلمية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وغيرها .

العقل والعقلانية الإسلامية :

لما كانت معجزة الإسلام ورسوله ﷺ معجزة عقلية وعقلانية، فقد بدأ تقدير العقل منذ الوهلة الأولى؛ قال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ (سورة النجم، الآية٢)؛ أى ما ضل محمد بعقله عن طريق الهدى، فإن الإسلام حينما خاطب الآخرين دعاهم إلى تقدير صاحب الدعوة لأن عقله لم ينحرف عن طريق الحق. ثم بدأ الإنطلاق إلى المسلمين جميعًا، فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد، الآية ٢٤). وكيف يكون التدبر إلا بالعقل الذى يعد وعاء كل معرفة، وما الذى يميز بين أنواع الإشارات أو الأفعال التى تنقلها الحواس . بل ربط الله عزَّ وجل بين قوة العقل وإحساس القلب كما فى الآية السابقة .

وقد أكد القرآن الكريم فى تسع وأربعين آية أهمية العقل، وبرهن لنا أن نجاح الإنسان فى كل مجال مـن مجالات الحيـاة لايمكـن أن يتحقـق إلا بقيـادة العقل. وقد بيّن القرآن الكريم أحكام تصرفات الإنسان من حيث المشروعية وعدمها على أساس تخويل العقل البشرى بالتشريع وتنظيم الحياة [1].

الدعوة للعقل -إذن- هى شيء أساسى فـى الديـن الإسـلامى، فـالقرآن الكريم يخاطب العقل ويبنى الإيمان على نظر العقل وأدلتـه، وفيـه نجد العقـائد كلها موضوع بحث وسؤال وبيان بالبرهان الواضح أمام العقل السليم [2].

قال تعالى:

- ﴿فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٠).
- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ (سورة الروم، الآية ٢١) .
- ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الروم، الآية ٢٨) .
- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٣) .

ويرشد الخطاب الإسلامى الناس إلى التفكير فى الكـون وخبايـا الأرض، وأسرار الحياة وقوانينها، والتطلع إلى خبايا الوجود[3].

---

(١) مصطفى إبراهيم الزلمى: الصلة بين المنقول والمعقول فى المنطق الإسـلامى، (مقـال ضمـن كتـاب: مكانة العقل فى الفكـر الغربى)، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، الطبعـة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٢٦ .

(٢) د.محمد عبد الهادى أبـو ريـدة: العقـل عنـد الغـزالى، (مقـال ضمـن مجلـة العربى، العـدد ٢٤٩)، الكويت، ١٩٧٩م، ص: ٣٤ .

(٣) انظر: قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، ص: ٢٣-٢٦، الحارث بـن أسـد المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم: د.حسـين القوتلـى، دار الكنـدى - دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١١٦-١٢٠ .

فقال تعالى:

- ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتفكَّرُون* وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الرعد، الآية ٣، ٤) .

- ﴿أفَلا يَنْظُرُون إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ* وَإِلَىَ الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (سورة الغاشية، الآيات ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠) .

- ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقّ﴾ (سورة فصلت، الآية ٥٣) .

- ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ واخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِي البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنْ السَّماءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَعْقِلُونَ﴾. (سورة البقرة، الآية ١٦٤) .

- ﴿ أَلَمْ نَجْعَلْ الأَرْضَ مِهَاداً* وَالْجبَالَ أَوْتَاداً* وَخَلَقْنَاكُمْ أَزوَاجاً* وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً* وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً* وجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً* وَبَنَيْنَا فَوْقَكُم سَبْعاً شِدادًا* وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً* وأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِراتِ مَاءً ثَجَاجاً* لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا* وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾ (سورة النبأ، الآيات من ٦ إلى ١٦).

- ﴿ أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الأَرضِ كَانَتَـا رتقًـا فَفَتَقْنَاهُمَـا وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍحَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُون﴾ . (سورة الأنبياء، الآية ٣٠).

وبهذا ينطلق العقل البشرى باحثًا منقبًا متطلعًـا، ممـا يـؤدى إلى الوصـول إلى دقائق الحقائق فى الوقوف على نظام هذا الكون ومَوجوداته علـى تعددهـا وتباينها وتعقدها[1]. فالقرآن الكريم -إذن- يلفت أصحاب العقول الراجحة، وذوى القلوب المؤمنة، إلى المنهج الصحيح فى النظر إلى آيـات الله الداعيـة إلى تحقيق الإبداع العلمى فى مجالات المعرفة وتطبيقاتها[2] .

وانطلاقًا مما سبق، فإن جذر كلمة عَقَـلَ الـذى يعنـى الشـد أو الربـط أو الإمساك، يعنى أيضًا -ومن خلال الآيات القرآنية العديدة التـى تدعـو للتـأمل إقامة علاقة مع ما هو موجود. وهو بذلك يوحـى بـأن للفكـر البشـرى تأثـيرًا على الواقـع[3]. وبالتـالى فـالعقل الإسـلامى يعنـى تقريبًـا نفـس مدلـول العقـل حالياً[4]. هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، فإننا نجد فى كتب الأديان الأخرى إشـارات صريحـة أو مضمونة إلى العقل أو التمييز، ولكنها تأتى عَرَضًا غير مقصودة. وقد يلمـح فيها القارىء بعض الأحايين شيئًا من الزراية بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلـة العقائد وباب من أبواب الدعوة والإنكار. ولكن القرآن الكريم لايذكر العقـل إلا فى مقام التعظيـم والتنبيـه إلى وجـوب العمـل بـه والرجـوع إليـه، ولاتـأتى

---

(١) طوقان: مقام العقل، ص: ٢٦ .

(٢) د.أحمد فؤاد باشا: الإسلام والعولمة، دار الجمهورية للصحافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٣١ .

(٣) محمد أركون : الفكر الإسلامى.. قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومى- المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، بيروت -الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص: ٢١٤ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٣٥ .

الإشارة إليه عارضة ولامقتضبة فى سياق الآية، بل هى تأتى فى كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر فى كل معرض من معارض الأمر والنهى التى يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المفكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه[1] .

ومن ثم فإن الدين الإسلامى نموذج غير مسبوق للدين المؤسس على العقل ، الدين الذى يعلى سلطان العقل Power of Reason ويزهو، لابنصوصه الشريفة ومأثوراته المقدسة فقط، وإنما بالعقلانية التى أصبحت للمرة الأولى درعًا للدين وقسمة تمتزج بعقائده وأصوله [2].

ولهذا فقد نشأ الاتجاه العقلى فى الإسلام -كغيره من الاتجاهات الفكرية الأخرى- من بين رواد الحركة الثقافية الدينية العامة- أى من بين الفقهاء- الذين اعتمدوا على العقل والقياس للتفهم والاستنباط فى الأمور الشرعيه[3]. فمن المؤكد أن الفقهاء قد ساهموا فى تشكيل قطاعات محددة من العقلانية فى أزمنة وأوساط اجتماعية ثقافية تسيطر عليها العقائد الدينية[4]. وهذا هو الشيء الذى يفسّر لنا سبب تفوق العقل الدينى وأغلبيته من الناحية الاجتماعية والعددية، هذه الأغلبية التى كثيرًا ما يُخلط بينها وبين التفوق المعرفى والإبستمولوجى. وذلك لأن العقل الدينى قد انتقى لذاته العناصر التكوينية للدين الإسلامى فى الوقت الذى خضع فيه للعوامل والقوى المحلية،

---

(١) أحمد عبيد الكبيسى: العقل والقرآن، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، ص: ٤٢ .

(٢) جورج طرابيشى : مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٣٠، ٣١ .

(٣) طوقان : مقام العقل، ص: ٣٤، ٣٥ .

(٤) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامى، ص: ٨١ .

فإنه قد مدَّ من سلطته وفعاليته وآليات عمله حتى يومنا هذا على الجميع بدءًا من النخبة المثقفة وانتهاءً بالطبقات الشعبية التى بقيت مخلصة للتراث الدينى الشفهى فقط [1].

ومعنى ذلك أن الدين الإسلامى قد حدد معيارى العقلانية الممكنة للإنسان قبل أن تصل إليهما الفلسفة: شروط الاجتهاد العقلية والخلقية من حيث هو فعل عقلى يقوم به الفرد، وشروط صلاحيته الخلقية والجماعية؛ أى احترام الشروط والمعايير التى تحددها الجماعة، سواء بصورة مختصة فى الاجتهاد المختص أو بصورة عامة فى الاجتهاد المتعلق بالشأن العام [2].

وعندما واجه المسلمون بفتوحاتهم الجديدة أوضاعًا وقضايا ومشكلات فكرية، حفزت عقلهم على ابتكار الأسلوب العقلى فى الاحتجاج. وهذا لايعنى أن عقلانية إسلامية Islamic Rationalism متكاملة وشاملة شقت طريقها إلى الوجود فى تلك الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامى، وذلك لأن العقلانية الإسلامية لم تشكل منظومة مفاهيمية نسقية آنذاك، كما أنها كانت تفتقر إلى التأسيس الفلسفى [3] .

وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على العقل اعتمادًا كليًا فى فهم الأمور الفكرية والدينية، إلا أنهم ظلوا يتحركون بعقولهم داخل الحقل الدينى ذاته، وينطلقون فى استدلالاتهم العقلية من مسلماته الإيمانية . وعلى الرغم من ذلك، فقد عالجوا كثيرًا من المسائل التى جعلتهم روادًا فى توجيه العقل

---

(١) المرجع السابق، ص: ٩٦، ٩٧ .

(٢) د.أبو يعرب المرزوقى : العقلانية والفكر الإسلامى (مقال ضمن مجلة الوعى المعاصر -العدد ٦، ٧)، دمشق، ٢٠٠١م، ص: ٦٧، ٦٨ .

(٣) د.حامد خليل : الحوار والصدام ، ص: ١٥٤ .

الإسلامى فيما بعد وجهة عقلانية فى الكثير من المسائل التى طرحت عليه، فهم لم يكتفوا بأن أضافوا العقل إلى الأدلة الثلاثة التى أجمع عليها المسلمون - الكتاب والسنة والأجماع- وإنما قدموه عليها جميعًا فى الترتيب ، ثم جعلوه أصلها الذى به تكتسب قيمة الدليل. ولذلك فقد أوجبوا عرض النصوص على العقل للفصل فى مسألة الذات والصفات، والخير والشر، والحسن والقبح، لينتهوا إلى نتائج تنتمى إلى ميدان العقلانية إلى حد كبير[1].

والواقع أن انفتاح المجتمع الإسلامى على غيره من المجتمعات أو الحضارات، كان له أثر ثقافى كبيرٌ فى النهوض الحضارى لهذا المجتمع. فقد كان من الطبيعى أن يتأثر الفكر الفلسفى الإسلامى تأثرًا كبيرًا فى معناه ومبناه- من خلال الانفتاح والحوار الشامل- بالفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر اليونانى بصفة خاصة، وأن يؤدى هذا التأثر تغييرًا مهمًا فى محيط الثقافة الإسلامية .

وقد ترتب على ذلك أن شقت العقلانية الإسلامية طريقًا جديدًا ومتميزًا، وارتقت من خلاله --أعنى الانفتاح والحوار- إلى مستوى أكثر تقدمًا، وارتدت فى بعض الأوجه حلة فلسفية وعلمية إلى حد كبير[2]. فقد أخذ العقل فى القرن الثالث الهجرى يفرض نفسه كقوة استكشافية وبرهانية تحت تأثير الفلسفة اليونانية. ولكنْ، كان على هذا العقل التقنى المسلّح بالمبادىء والمناهج واللغة الصورية المنطقية أن يحسب الحساب للتغلغل العميق والمباشر للحقيقة المطلقة كما عبَّر عنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[3].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٥٦ .

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامى ، ص: ٧٨ .

ولذلك كان عليه -أى العقل الفلسفى- أن ينخرط فى صراع طويل ومتنوع حول السلطة بينه وبين الدين؛ كما كان عليه أن يكيف أساليب نظره حتى تلائم الموضوعات الجديدة التى طرحتها البيئة الثقافية الجديدة ويستطيع التعايش بين مكوناتها. وقد كان لهذا الصراع ذى السمة القيمية والأيديولوجية أثر إيجابى فى تأجيج الاهتمام به، فتكاثرت حوله المناظرات وتعددت بشأنه الأقوال التى تمخضت عن ميلاد كتابة خاصة بالعقل شملت معظم أجناس القول الموجودة آنذاك. فقد كان العقل محطة ضرورية تستوجب من الفقيه والأصولى والمتكلم والأديب والعالم والفيلسوف أن يقف عندها ويدلى برأيه فيها [1]. وبالفعل انتج الفكر الفلسفى الإسلامى نظرية متكاملة للعقل، رأينا أن نعرض -فيما يلى- السمات العامة لها .

فمن أهم ما يشترك فيه فلاسفتنا بصدد نظرية العقل هو القول بوحدة العقل بالوجود. إن فى اتجاه امتلاء العقل بالوجود واحتوائه عليه على شكل ماهوى صورى، أو فى اعتبار المعقولية هى ما تشكل الوجودية الأصلية للأشياء. ولهذا الارتباط المتبادل بين العقل والوجود دلالته الميتافيزيقية، حيث تصور فلاسفتنا العقل البشرى تابعًا -سواء فى بنيته أو فى فعله- لعقلين ثابتين وخالدين ومفارقين للطبيعة والعقول الفردية معًا، هما: العقل الهيولانى والعقل الفعال؛ وجاعلين فى الوقت نفسه، الخيال أو العقل المنفعل همزة الوصل بينهما وبين الإنسان، وبذلك يتكون من هذه العناصر الثلاثة عقل جديد هو العقل النظرى، الذى هو عقل الإنسان [2].

وقد ذهب فلاسفتنا إلى القول بأن العقل هو أحد موجودات العالم،

---

(١) د.محمد المصباحى: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ٥.

(٢) د. محمد المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٢٨، ٢٩ .

وليس مجرد أداة معرفية أو وظيفة عقلية. وهذا ما جعله يحظى بمكانة مرموقة توجد فوق التاريخ، وخارجاً عن نطاق الإنسان، فإذا كان للأفراد عقولهم النظرية الخاصة، فإن لهم ذلك ضمن مجال عقلى عام وملازم كالعقل الهيولانى، أو بسبب اتصالهم مع جوهر عقلى متعال هو العقل الفعال. وهذا معناه أن قيمة العقل ليس فيما يؤديه من وظائف وفيما يزاوله من مهام تضبط سلوك الإنسان وتسدد تفكيره لاستخلاص ماهيات الأشياء، بل إن قيمته فى ذاته من حيث هو ذلك الجوهر المضىء الذى يفيض بنوره العلمى على كل من اتصل به. ومعنى ذلك أن البشر عندما يتصلون بالعقل، فإنهم إنما يتصلون بالوجود، لا لأن العقل واحد مع الوجود فحسب، ولكن أيضًا لأن العقل هو الوجود، وقد صار واعيًا بذاته وقابلاً لأن يقرأ من قبل الإنسان [1].

ولهذا صوب فلاسفتنا جل انتباههم للجانب الميتافيزيقى للعقل، وليس نحو استكشاف المعرفة العلمية الإيجابية. وهذا ما أضفى على العقل الفلسفى الإسلامى طابع العقل المضاد للتجربة، وبالتالى للواقع والمنفعة العملية. وهذا عكس ما حدث للعقل الفلسفى الغربى فى العصر الحديث .

ومن ناحية أخرى، ظلت الفلسفة الإسلامية عمومًا فلسفة غير ملتفتة إلى ضرورة ربط الوجود البشرى بالتفكير -كما هو الحال فى الفلسفة الحديثة- وهو الشرط الذى سمح باستنباط الأول من الثانى أو "الأنا الموجودة" من "الأنا المفكرة"[2]. وبالفعل كان الأنا لايعثر على انيّته إلا حينما يصادر على إلغاء كل صلة له بالوجود، أو بالأحرى يُصادره. غير أن مثل هذا السعى لإثبات الذات واكتشاف حقيقتها لم تكن تغذية الرغبة فى تعزيز اختلاف الذات

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٩، ٣٠ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٠ .

وتكريس أصالتها بالقياس إلى الكل العقلي، بل كان بالعكس وليد شوق نحو محو كل مغايرة للذات مع ذلك الكل العقلي. فالآنيّة لم تكن تريد أن تكون موجودة، أي مختلفة، لأنها تشارك فيما هو أفضل من الوجود وهو العقل، بل ما كانت ترغب في الوصول إليه هو أن تصير واحدة[1]. فتكون حصيلة هذه الوحدة أو الاتصال بالعقل المتعالى تشَكُّل إنسان بدون تاريخ، عار من العلاقات، بعيد عن الاختلاف[2].

وتمنع أيضًا هيمنة نظرية العقل وطغيانها على مجال الفكر الفلسفي الإسلامي، ظهور الشرط الأساسي لانبثاق "الأنا أفكر"، وهو شرط الشك. وذلك لأن كل شيء معلوم ومحدد سلفًا في عقل فعال يحتضن الوجود خارجًا إلى الفعل، أي معقولاً منذ الأزل. فالعقل الفعال -إذن- يضمن صدق وجود الأشياء والمبادىء والمقدمات العلمية، فلا مجال ولامبرر للشك فيها. هذا عن معقولية الأشياء، أما عن فعل التعقل، فإن مبادرته كانت تعود أيضًا إلى هذا العقل المتعالى عن الإنسان؛ ولذلك فلا معنى لوضعه ووضع الذات الصادر عنها موضع الشك أيضًا[3]. وهذا ما يفسر الطابع اليقيني والثابت الذي كان يميز المعرفة العقلية لدى فلاسفتنا[4].

ولما كانت المعرفة العلمية مشروطة بصفات الضرورة والكلية والذاتية، وكان العقل الأداة المناسبة لنيلها، فإنه من أجل ضمان تلك المعايير المذكورة وجب أن تكون هذه الأداة عامة لافردية، سواء اعتبرت مجالاً عامًا للممارسة

---

(١) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص: ١٣٧ .

(٣) محمد المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٣١، ٣٣

(٤) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ١٣٤، ١٣٥ .

العقلية الإنسانية كلها من حيث هى إنسانية، أو خزانًا إبستمولوجيًا، أو أداة أنطولوجية، أو عالـمًا من الصور والعقول. فلا وجود -إذن- عند فلاسفتنا لأنا أفكر من حيث هو أنا فردى، أو جوهر متحرر من كل وصاية خارجية؛ بل يوجد ذلك العاقل الذى يتعقل من حيث هو متصل مع عقل كلى هو العقل بالقوة أو العقل الفعال. وعلى هذا النحو كان الأنا الفردى يفكر بالهو الكلى [1].

هذا وقد أدى ربط العقل الإسلامى بالبرهان والفلسفة إلى الاستخفاف بما هو دون العقل البرهانى من إدراكات حسية -داخلية كانت أو خارجية- وأساليب جدلية وسفسطائية وخطابية وشعرية، والاستخفاف بالعلوم التى كانت تنهض عليها، كعلم الكلام. كما أدى هذا الربط أيضًا إلى انتشار نزعة صورنة المعارف وتجريدها، وعدم الاهتمام بالتجربة والعلوم التجريبية. وكذلك إلى إبعاد العقل عن الإنسان والتاريخ، أى عن كل ما هو فردى ومتغير. ومن هنا جاءت معاداة الفلاسفة لعقل الجمهور (كعقل المتكلمين) الذى يتهمونه باستعمال الآقيسة غير البرهانية من جدل وسفسطة وخطابة، وعدم مراعاته لقواعد المنطق [2]؛

هكذا انحصرت العقلانية الفلسفية الإسلامية فى نطاق المتعالى أو الميتافيزيقى الذى أرادت أن تعقل به العقل، وبالتالى أضحى العقل الفلسفى الإسلامى فوق التاريخ وخارجًا عن نطاق الإنسان، وهذا ما جعله عقلاً مضادًا للتجربة والواقع والمنفعة العملية. وعلى الرغم من ذلك، فقد لعب العقل الفلسفى دورًا محركًا فى الثقافة الإسلامية، وحافظ أيضًا على حق الإنسان فى التساؤل والنقد .

---

(١) محمد المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٣٢، ٣٣ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤، ٣٥ .

العقلانية النقدية الإسلامية :

إذا كان القرآن الكريم يثق فى العقل ويأمره بأن يعمل -كما سبق أن ذكرنا- فإنه ينبه إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات عن خطرٍ كبير فى إفساد تفكيره وحكمه على الأشياء. ولهذا نعى القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأى، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة [1]. وذلك مثل قوله تعالى:

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٠)
- ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٤).

وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح [2]. وله قيمته أيضًا فى الإعلاء من شأن ملكة النقد البناء التى توجه العقل البشرى إلى ضالته، وتساعده على الوصول إلى الحكم الصائب. وهذا الإحساس النقدى من أهم الضرورات المعرفية التى يتخذ المرء على أساسها الموقف العقلى الصحيح، فيطرح جانبًا ميوله الشخصية، ويفحص كل الحجج والبراهين التى توجه القرار فى اتجاه معين. وهذا المنهج النقدى من شأنه أن يساعد العقل

---

(١) د.محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٧١م، ص: ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٣، ٥٤ .

على رفض العوامل التى تنكر إمكان المعرفة وتهون من قدرة الإنسان على تحصيلها، كما تساعده على تلافى الأخطاء التى وقع فيها السابقون، وتزوده بأنجح السبل والمفاهيم والنتائج التى توصل إليها العقل الإنسانى[1].

وقد لعب هذا المفهوم للعقل الإسلامى النقدى فى القرآن الكريم دورًا أساسيًا فى تغيير مفاهيم الثقافة الإسلامية وازدهار حضارتها، فقد انطلق المسلمون -ابتداءً من القرن الثالث للهجرة- إلى آفاق الفلسفة والعلوم نتيجة للتحولات التى أحدثها العباسيون فى مختلف المجالات من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية[2]. وقد صاحب هذا الانطلاق ظهور حركة نقدية نجدها عند المتكلمين والأدباء والفلاسفة على اختلاف تخصصاتهم، وما تفرضه هذه الحركة من مناهج وشروط لإدراك حقائق الأمور، أى إدراك وجود الأشياء فى ذاتها [3].

فإذا رجعنا إلى المعتزلة كونها فرقة من الفرق الكلامية، لوجدنا اتجاهًا نقديًا بارزًا عند أكثر رجالها أمثال أبى الهذيل (١٣٥-٢٣٥هـ=٧٥١-٨٤٩م) وإبراهيم النظام (١٦٠-٢٣١هـ-٧٧٥-٨٠٤م)، والجاحظ(١٥٩-٢٥٥هـ= ٧٧٦-٨٦٩م) والقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ= ٩٧٧م) ، إذ نادوا جميعًا بأهمية الشك Doubt ، وذهبوا إلى القول بأن الشك يعد ضروريًا لكل معرفة؛ وأن أول واجب على المكلف -العاقل- هو الشك، بحيث إن

---

(١) د.أحمد فؤاد باشا: الإسلام والعولمة، ص: ٣١، ٣٢ .

(٢) هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى كثيرة ساعدت على ذلك، من أهمها على الاطلاق الحوار الحضارى بين المسلمين العرب والجنسيات الأخرى .

(٣) د.محمد عاطف العراقى: الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨م، ص: ١٤ .

النظر العقلى إذا لم تسبقه حالة شك، فلا فائدة منه ولاجدوى[1]. فالنظر العقلى -إذن- لايصح إلا مع الشك فى المدلول [2].

ومن شان هذا الشك أن يثير التأمل ويحرك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه، ويستنيم إلى فكره ووهمه[3]. ولذلك كان المعتزلة حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة، وبين ما تودى إليه الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر من جهة أخرى. وذلك لأن الاعتقادات المسبقة ليست إلا ظنًا ولايغنى الظن عن الحق شيئًا، إنه يجب ألا يمنع الإنسان عن التوقف أو التثبت إزاء المعتقدات سهوًا أو وهمًا أو دعة أو سكونًا، كما ينبغى ألاّ يبقى العاقل مقلدًا معتقدًا إنه بعد النظر والشك سيصل إلى ما وصل إليه بدونه وعن طريق التقليد [4].

وليس الشك عند المعتزلة إثمًا ولاقبيحًا، وإنما يقبح الشك لو ظل الإنسان على حاله من الشك[5]؛ فمن "عود قلبه التشكك اعتراه الضعف، والنفس عزوف فما عودتها على شيء جرت عليها"[6]. غير أن الشك يحسن فى ابتداء

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار (أبى الحسن): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د.إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين، الموسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م، جـ١٢، (النظر والمعارف) ، ص: ١١ .

(٣) د.نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلى فى التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م، ص: ٦٦ .

(٤) د.أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٧٦م، جـ١، ص: ٢١٨ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٨، ٢١٩ .

(٦) الجاحظ (عمرو بن بحر) : آثار الجاحظ (حجج النبوة)، تحقيق: عمر أبو النصر، مطبعة النجوى، بيروت، ١٩٦٩م، ص: ٢٦٢ .

حال لإنسان حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذى عنده تسكن النفس[1]، فلم يكن يقين حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"[2]. ومن ثم يجب معرفة "مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعلم الشك فى المشكوك فيه تعلمًا، فلو لم يكن فى ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه[3].

وقد أثرت هذه النزعة النقدية عند المعتزلة على كثير من المفكرين الإسلاميين، بل أثرت أيضًا على خصومهم من الفرق الأخرى. فالغزالى (٤٥٠-٥٠٥= ١٠٥٨-١١١١م) -وهو أشعرى الاتجاه- قد ذهب فى آخر كتابه "ميزان العمل" إلى القول بأن "الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال"[4] .

وما يقال عن الغزالى يقال عن غيره من المفكرين الإسلاميين، فهناك جهود نقدية متعددة الاتجاهات -كلامية أو فقهية أو فلسفية فى العالم الإسلامى. وقد تمثلت هذه الجهود فيما قام به -على سبيل المثال- كل من ابن حزم، وابن رشد. فالنزعة النقدية عند ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ= ٩٩٤-

---

(١) د.أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، جـ١، ص: ٢١٨، ٢١٩ .

(٢) الجاحظ (عمرو بن بحر) : الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٤٥م، جـ ٦، ص: ٣٦ .

(٣) المصدر السابق، جـ٦، ص: ٣٥ .

(٤) العراقى : الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل، ص: ١٥. د.محمد عبد الهادى أبو ريده: العقل عند الغزالى، ص: ٣٦. وانظر: أبو حامد الغزالى: ميزان العمل، ضبطه وقدم له: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، دمشق-بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٥٣ .

١٠٦٤م)[1] تتمثل فى نقده للنحاة ولنظرية العامل والعلل فى النحو. وتتمثل أيضًا فى روح مذهبه الفقهى الذى يرفض التقليد، ويجعل الاجتهاد و جبا، حتى على غير العلماء؛ إذ كان يرى أن الاجتهاد واجب على كل مسلم كيفما كان مستواه الثقافى، إذ لايجوز عنده تقليد أى إمام مهما كان [٢]. ومن يتبع ذلك، فقد خالف الآئمة الأربعة فى أقوالهم لأنهم رضى الله عنهم، "قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم"[٣]. وعليه فإن "التقليد حرام، ولايحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان"[٤] .

وتتمثل النزعة النقدية الحزمية أيضًا فى نقده للطريقة التى عُرض بها المنطق الأرسطى فى الثقافة العربية الإسلامية عبر حركة النقل والترجمة[٥]؛ فنراه يقول: ".. ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا فى المعارف، وأول مداخلتنا صنوفًا من ذوى الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطلق منافية للشريعة"[٦].

---

(١) انظر: د.محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩١م، ص: ٣٠٤-٣١٠. د.محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٥٣-٥٢٨

(٢) انظر : د.محمد عابد الجابرى: نظرة نحو المستقبل، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م، ص: ٨٢٤ .

(٣) ابن حزم (أبى محمد على بن أحمد): النبذ فى أصول الفقه الظاهرى، تحقيق محمد صبحى حسن حلاق، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ١١٦ .

(٤) المصدر السابق، ص: ١١٤ .

(٥) د.الجابرى : نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤ .

(٦) ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د.إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص: ١١٥، ١١٦ .

فابن حزم حينما يحاول نقد الطريقة التى عُرض المنطق الأرسطى بها، إنما يريد أن يبين أهمية المنطق وفائدته لسائر العلوم. فيقول: "إن المنطق أمر لايرتاب فيه منصف ، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الإطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل فى سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة، والجبر، والطب، والهندسة، وماكان بهذا الشكل، فإنه حقيق أن يُطلب وأن تُكتب فيه الكتب ، وتُقرب فيه الحقائق الصعبة"(١).

ولذلك يؤكد ابن حزم منفعة هذه الكتب فى علوم الدين، قائلاً: "وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عزّ وجل وقدرته؛ عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود. ففى مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تُقدّم المقدمات وتُنتج النتائج؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدًا، وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لايصح البتة. وضرب الحدود التى من شذ عنها كان خارجًا عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لاغناء بالفقية المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه"(٢).

ولاتقتصر منفعة الكتب المنطقية وفائدتها عند ابن حزم على علم واحد فقط، بل تنسحب على كافة العلوم؛ وهذا يعنى إمكان تبيئه المنطق الأرسطى فى اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية. يقول ابن حزم: "ليعلم من قرأ

---

(١) المصدر السابق، ص: هـ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م، المجلد الأول، حـ٢، ص: ٩٥ .

كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط، بل كل علم. فمنفعتها فى كتاب الله عزّو جل، وحديث نبيه ﷺ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ورسوله ﷺ ، وما تحتوى عليها من المعانى التى تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التى تختلف عبارتها وتتفق. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى ﷺ، ولم يَجُزْ له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبدًا، أو يميزها من المقدمات التى تصدق مرة وتكذب أخرى، ولاينبغى أن يعتبر بها"[1].

وفى ضوء ذلك، يشير ابن حزم إلى ضرورة تجاوز علم الكلام وإشكالياته السفسطائية، والارتفاع إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات إلى الفلسفة، ليس بوصفها خطاب العقل الكونى وحسب، بل أيضًا بوصفها تهدف إلى نفس ما تهدف إليه الشريعة، أى إلى الفضيلة وحسن السياسة[2]. وفى هذا يقوم ابن حزم إن "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد

---

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق، ص: ٩، ١٠. وانظر: جولد تسهير: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (مقال ضمن كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوى) . وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م، ص: ١٥٢. د.سليمان داود: نظرية القياس الأصولى، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤م، ص: ٢٨٣ .

(٢) د.محمد عابد الجابرى: نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤ .

وحسن السياسة للمنزلة والرعية. وهذا نفسه لاغيره هو الغرض في الشريعة؛ هذا ما لاخلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولابين أحد من العلماء بالشريعة"[1].

أما عند ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ= ١١٢٦م-١١٩٨م). فنجدها في ما كتبه من مقالات في المنهج وهي: أولاً: فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الإتصال"، الذي يشكل الخطوط العامة للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقًا من مبدأ منهجي واضح، وهو "أن الحق لايضاد الحق بل يكمله ويشهد له"[2]. وثانيًا: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وهو نقد منهجيّ لأدلة المتكلمين على عقائد الدين، وطرح البديل من خلال القرآن نفسه. وثالثًا: تهافت التهافت"، وهو نقد لفلسفة ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ= ٩٨٠-١٠٣٧م) واعتراضات الغزالي عليها [3].

ويلاحظ من خلال هذه المؤلفات المنهجية النقدية كيف أن ابن رشد كان منشغلاً بالدرجة الأولى بالبحث عن استراتيجية، أو منهجية معرفية تمكن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسة؛ أولها: كيف يجب أن يُقرأ القرآن، كيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول في الفكر الإسلامي ؟؛ وثانيها: كيف يجب أن تُقرأ الفلسفة، فلسفة أرسطو أصل كل فلسفة ناضجة

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد الأول، ص: ٩٤ .

(٢) ابن رشد (القاضي أبي الوليد محمد) : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، إشراف وتقديم: د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٩٦ .

(٣) انظر: د.محمد عابد الجابري. . والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٣م، ص: ٢٣٦، ٢٣٧ .

وصحيحة ؟ ؛ وثالثها: كيف يجب ان تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معًا ويحفظ لهما استقلالهما ؟[1].

وقد اعتمد الخطاب Discourse الرشدى كله على الفصل بين الدين والفلسفة والحاجة إلى التعامل معهما كل حسب طبيعته ووفق المنهجية التى تكمن فيه؛ فالدين يقوم على أصول خاصة، ومناهج فى الأدلة خاصة كذلك؛ والفلسفة تعتمد على مبادىء من عندها، أعنى من عند العقل، وعلى منهج من عندها كذلك، أعنى المنطق[2]. وفى هذا يقول ابن رشد: "فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادىء الشرائع، وذلك أنهم لما كانت كل صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولايعرض لها بنفى ولا بإبطال، كانت فى الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك"[3]. كما يقول فى موضع آخر: "وإذا كانت الصنائع البرهانية فى مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعة، فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل"[4].

وكما لايجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادىء التى بنى عليها الدين، لأنها موضوعة ومحل تسليم، فكذلك لايجوز لرجل الدين التعرض

---

(١) د.محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، (بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م، ص: ١٣٢ .

(٢) انظر: د.محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ص: ٣١٦-٣٢٣. د.الجابرى: بنية العقل العربى، ص: ٥٢٩-٥٣٨ .

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٧١م، جـ٢، ص: ٧٩١. وانظر: الجابرى: المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، ص: ١٣٣ .

(٤) المصدر السابق، جـ٢، ص: ٨٦٩. وأيضًا د.الجابرى: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٣ .

للقضايا الفلسفية الا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها[1]. وفى هذا يقول ابن رشد: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون فى الأوائل التى استعملوها فى بيان هذه الأشياء، لا فى هذه الأشياء أنفسها"[2]. كما يقول فى موضع آخر: "كلام الفلاسفة مع هذا الرجل -يقصد الغزالى- فى هذه المسألة ينبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وعلموا ان البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شىء من هذه الإلزامات كلها"[3].

وبهذه المنهجية يستطيع الفيلسوف أن يفهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع رجل الدين أن يفهم الفلسفة داخل الفلسفة[4]. وهذا الفصل بين الدين والفلسفة لايلغى الإلتقاء بينهما على مستوى الهدف الذى يهدف إليه كل منهما[5]، وهو معرفة الحق، والحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له؛ كما سبق أن ذكرنا .

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد حينما يحاول الربط بين الشريعة والحكمة، إنما كان يريد أن يجنب المجتمع الإسلامى مزالق الجمود الفكرى والشعوذة والخرافة[6]. وبذلك يتميز الخطاب الرشدى بالنظرة الواقعية التى تعالج الواقع الدينى والواقع الفلسفى، بروح نقدية تحترم معطيات الواقع، ولكن

---

(١) د.الجابرى: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٣، ١٣٤ .

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، جـ٢، ص: ٦٥٨، وانظر: د.الجابرى: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٤.

(٣) المصدر السابق، جـ٢، ص: ٥٢٥. وأيضًا د.الجابرى: المدرسة الفلسفية ، ص: ١٣٤ .

(٤) د.الجابرى: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٥ .

(٥) د.الجابرى: نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤ .

(٦) محمد زينبو: ابن رشد والرشدية فى إطارهما التاريخى، (بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، ص: ٤٨ .

دون أن تستلم له أو تتركه يحتويها، بل بالعكس تحرص على احتوائه وتعمل على إعادة بنائه وإخصابه .

وهكذا كان حوار مفكرى الإسلام حوارًا عقلانيًا نقديًا، فهم الدين وتمثل شريعته من داخل نصوصه، وبواسطة معطياته المتنوعة من اجتماعية واقتصادية وثقافية. واستيعاب الفلسفة بفهم مقولاتها واستخدام أداتها، طريقًا إلى التجديد فى الدين والتجديد فى الفلسفة. والتحول فى المجتمع تعبيرًا عن يقظة العقل، وإيذانًا له فى صعود ثورته ضد التقليد وأشكال الوعى العائمة[1].

وقد تشكلت هذه النزعة النقدية فى العالم الإسلامى من قبل على أيدى العلماء العرب أنفسهم -من أمثال سند بن على (ظهر حوالى ٢٣٦هـ-٨٥٠م) والخوارزمى (ت ٢٣٢هـ-٨٦٤م)، ويحيى بن منصور، وأبناء بن موسى بن شاكر (محمد وأحمد وحسن -عصر المأمون) -فى فترة مبكرة من فقرات نمو العلم العربى الإسلامى، حيث بدأوا بإعادة النظر فى المعطيات العلمية اليونانية. فمن علم الفلك إلى الرياضيات وحتى إلى الطب نرى المنهجية الجديدة التى بقيت تعيد النظر فى أسس العلم اليونانى تتبلور وتنمو إلى أن بدأت تأخذ نمطًا جديدًا فى التأليف خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين[2]. وهو ما يمكن أن نطلق عليه حركة الشك[3] أو كتب الشكوك،

---

(١) د.عبد الستار عز الدين الراوى: فلسفة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤م، ص: ٨ .

(٢) جورج صليبا: الفكر العلمى العربى (نشأته وتطوره)، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة البلمند، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٩٢ .

(٣) الشك فى اللغة من نَقدْتُ الشىءَ بإصبعى أنقده واحدًا واحدًا نقْدَ الدراهم؛ (ابن منظور: لسان العرب، جـ٣ (مادة نقد)، ص: ٤٢٦). وهو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لايميل القلب إلى -

فكثير من علماء العرب نقدوا العلم اليونانى وشككوا بنتائجه بشكل علمى، وكانت هذه خطوة مهمة للانطلاق نحو معرفة جديدة

ومن هنا تصبح كلمة "الشك" أو "الشكوك" بمثابة المنطلق النقدى الذى لم يكن يهدف أصلاً إلى تأسيس نظرية علمية بناءً على النصوص العلمية اليونانية التى توفرت بين أيدى العلماء العرب، وإنما يهدف إلى بيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية التى تأسست عليها هذه النصوص[٢].

فالشك -إذن- يرتبط هنا بنقد النصوص العلمية، ذلك النقد الذى سيؤدى حتمًا إلى إصدار حكم على هذه النصوص. وهذا الحكم سوف يكشف عن الجوانب التى أصاب فيها أصحاب هذه النصوص، وتلك التى أخفقوا فيها وامتلأت بالتناقضات[٣]. ومن ثم فإن أعمال النقد عند العلماء العرب فى النصوص العلمية، يمكن أن يؤدى إلى تنظيم الرؤية الإبستمولوجية للعلم العربى .

- أحدهما، فإذا ترجح أحدهما و لم يُطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالبُ الظن وهو بمنزلة اليقين؛ (الجرجانى (السيد الشريف): التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإيبارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ١٦٨). والفرق بين الشك والريب أن الشك ما استوى فيه اعتقادان، أم لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور، على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر. ويقال شك مريب، ولايقال ريب مشكك. فالشك إذن مبدأ الريب، كما أن العلم مبدأ اليقين. (د.جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى- دار الكتاب المصرى، بيروت- القاهرة، بدون تاريخ، جـ١، ص: ٧٠٥) .

(١) د.أحمد الربعى: محاولة تفسير اجتماعى لنشأة العلم العربى الإسلامى وتطوره، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٩٩.

(٢) د.ماهر عبد القادر: الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص: ٤٥ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٠ .

وفى ضوء ما سبق، فقد صنف أبو بكر الرازى (٢٥٠ - ٣١١هـ= ٨٦٤-٩٢٣م) كتابًا سماه "الشكوك على جالينوس" كما صنف ابن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٠هـ= ٩٦٥-١٠٣٩م) فى الجيل اللاحق كتابًا هو الآخر يسميه "الشكوك على بطلميوس". وفى هذه الفترة بالذات، أى حوالى منتصف القرن الخامس الهجرى، يكتب فلكى أندلسى مازال مجهول الهوية إلى الآن. كتابًا آخر سماه "الإستدراك على بطلميوس". كذلك كتب أبو عبيد الجوزجانى (كان حيًا قبل ٤٢٨هـ= ١٠٣٧م) كتابًا سماه "تركيب الأفلاك"، حيث حاول أن يرد فيه على الأخطاء التى ارتكبها بطلميوس فى تبنيه فكرة معدل المسير. كذلك ألف البيرونى (٣٦٢-٤٤٠هـ تقريبًا = ٩٧٣-١٠٤٨م) كتابًا سماه "كتاب إبطال البهتان بإيراد البرهان" يرد فيه على هيئة بطلميوس لعروض الكواكب[1].

وقد جاءت محاولات القرن السادس الهجرى مكملة لهذه الدراسات وكان معظم العاملين فى هذا المجال، هم الذين كانوا يعملون فى بلاد الأندلس من المغرب العربى من أمثال جابر بن الأفلح (ت ٥٤٠=١١٤٥م) الذى خلف لنا نقدًا واسعًا لهيئة بطلميوس فى كتابه "إصلاح المجسطى"؛ ونور الدين البطروجى (القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى) الذى ترك لنا فى "كتاب الهيئة"، الذى ألفه فى ذلك الوقت، هيئة جديدة تعتمد على التفسير الأرسطى للعالم وتصف بشكل عام إمكان قيام هيئة بديلة للهيئة البطلمية[2].

أما فى المشرق العربى، فلم تبدأ المحاولات الجادة لنقد العلم اليونانى حتى منتصف القرن السابع الهجرى، أى بعد حملة الغزالى بحوالى قرن ونصف

(١) جورج صليبا: الفكر العلمى العربى، ص: ٩٣ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١١٤ .

تقريبًا. ويبدو أن الأعمال الهامة كانت هى تلك التى قام بها علماء وفلاسفة مرصد المراغة، بقيادة نصير الدين الطوسى (٥٩٧ ٦٧٢هـ = ١٢٠١ ١٢٧٤م)[١].

وقد ساعدت هذه المحاولات -التى بذلها العلماء العرب لنقد العلم اليونانى -على إبراز مفهوم "النقد العقلى" Reason- Criticism أو "النقد العقلى الباطنى" للعلم ذاته فى الحضارة الإسلامية[٢]. وهو الذى يتجه إلى فحص المبادىء أو الأسس التى يقوم عليها العلم ذاته، وذلك بهدف "نبذ ما لاضرورة له"[٣] واقتراح البدائل على ضوء الحاجات الجديدة للعلم ذاته .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١١٥. وانظر: د.عباس محمد حسن سليمان: نصير الدين الطوسى وأثره فى تقدم علم الفلك الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص: ١١٥-١٣٤ .

(٢) وقد ساعدُ القرآن الكريم على ممارسة النقد الذاتى Self-Criticism قبل ذلك أيضًا، حيث يولى أهمية قصوى لمراجعة الفرد والجماعة لفكرها ومسارها؛ كما يشير قوله تعالى: ﴿لا أُقسم بالنفس اللوامة﴾ (سورة القيامة، الآية :٢)، حيث يقسم الله تعالى بهذه النفس ويعلى من مقامها، لأنها تمارس عملية اللوم والمراجعة، والمحاسبة، كيما تصل إلى الله مضافًا إلى تأكيد القرآن الكريم على مراجعة وتقويم تجربة دعوات الأنبياء عليهم السلام، وتشخيص سلوك المجتمعات الغابرة وموقفها. ومن ثم فإن اكتشاف هذا البعد الذى تتضمنه الآية، والتى ربما عبرت عن مصطلح "النقد الذاتى" بصورة أكثر دقة وملامسة لطبيعة هذه العملية الداخلية لدى الإنسان. وذلك لأن النقد والنقد الذاتى يفترض طرفين، فيما اللوم يغدوا أكثر عمقًا وتعبيرًا من عملية النقد الذاتى؛ لأنه النقد الداخلى، أى الحوار الداخلى الذى يجرى بين الإنسان ونفسه. (السيد محمد حسن الأمين: إصلاح الفكر الإسلامى، (حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعى ضمن كتاب: مناهج التجديد)، دار الفكر المعاصر- دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠٠م، ص: ٥٩، ٦٠. وانظر: الشيخ محمد مهدى شمس الدين: أزمة تفعيل الفكر الإسلامى، حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعى، ضمن كتاب: الفكر الإسلامى المعاصر)، دار الفكر المعاصر -دارالفكر، الطبعة الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠٠م، ص: ٢٢).

(٣) د.محمد ثابت الفندى: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م، ص:

وإذا كان العلم Science الحقيقي في أساسه لايهدف إلى تراكم المعلومات بدون إعمال الفكر والنظر فيها[1]؛ وإذا كان النقد العقلي هو الذي يكشف الخطأ العلمي، أو يظهر التناقض المنطقي؛ فإن لهذا النقد أهمية قصوى على الصعيد العلمي، حيث المطلوب فحص الفرضيات وإثبات صلاحية النظريات العلمية[2].

فالنقد الباطني أو الذاتي -إذن- هو التفكير في فحص أي نقد النظريات العلمية القائمة والمقبولة عند العلماء السابقين، بقصد التثبت منها ومن سلامة براهينها[3]. ولاشك أن عملية النقد الذاتي هذه قد تكون نقطة البداية في أي كشف علمي، وهي أهم بكثير من ذلك الذي كانوا يعتزمون الوصول إليه من قبل[4]. وهذا ما حدث فعلاً في مجال الرياضيات وعلم الفلك والطب، وغيرها من العلوم، وبالتالي انتقل العلم العربي إلى الغرب الأوروبي متطورًا ومزدهرًا منهجًا وموضوعًا، ومنه بدأت النهضة العلمية الحديثة .

وهكذا تمتد "العقلانية النقدية" من الميدان الديني، أي من المسلمات الإيمانية الصادقة إلى الميدان العلمي أولاً ثم إلى الميدان الكلامي والفلسفي ثانيًا؛ لتكون نهجًا عامًا واستراتيجية معرفية للحضارة الإسلامية. فقد كانت للعقل

---

(١) د.ماهر عبد القادر: مدخل لفهم بعض الإسهامات في فلسفة العلوم في مصر، (بحث قُدم إلى الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية عن دور مصر في الإبداع الفلسفي، في الفترة من ١٠-١٢يوليو)، ١٩٩٠، ص: ٦ .

(٢) علي حرب: النص والحقيقة (الممنوع والممتنع، جـ٣)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ص: ٥٤ .

(٣) د.ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، ص: ٥٤ .

(٤) د.فؤاد زكريا : التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م، ص: ٢٨٤ .

الإسلامى -إذن- فعاليته النقدية فى مختلف الجوانب الفلسفية والعلمية، وحركيته الدينية الداخلية للثقافة الإسلامية .

ولهذا، فالعقل الإسلامى هو ذلك الخطاب الكلى فى كل ميادينه، أعنى العقل الذى لايدور حول الدين الإسلامى بتشريعاته واعتقاداته فقط، بل هو كل نشاط العقول التى عاشت منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة ازدهاره -سواء فى المشرق أو المغرب - أو ما بعدها إلى مطلع النهضة العربية الإسلامية الحديثة[1]. ومن ثم فإن توجه العقل الإسلامى ليس توجهًا جزئيًا، وليس فاعلية مفردة داخل حقل من الحقول المعرفية دون سواه، وهو ليس مجرد لفظ يكتفى بالتقرير به[2].

وليس المنهج العقلانى الفلسفى أو العلمى، وهو ليس الأيديولوجية العقلانية التى ما هى إلا نتيجة لتحويل العقل إلى قيمة ثابتة واستخدامه فى المجال الفكرى. فالعقل هو جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة، أو بالأحرى تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها وبها، وتحاول كل ثقافة أيضًا استيعاب الواقع الموضوعى وتمثله، أى فى الوقت نفسه تنظيمه. ومن ثم فإن العقلانية هى خلاصة تجربة اجتماعية، وإنسانية شاملة فى الوقت نفسه، بقدر ما يجسد كل مجتمع فى تاريخ تمدنه ويكرر جزئيًا أو كليًا تجربة المجتمعات كافة[3].

---

(١) د.حسام الألوسى: مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية فى الفكر العربى الإسلامى، (مقال ضمن كتاب مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٨٤ .

(٢) عبد الحكيم أجهر: العقل العلمى، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد٥٥)، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ٤١ .

(٣) د.برهان غليون: اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، دار التنوير، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م، ص: ١٥٨ .

وبهذا المعنى، العقل نظام مركب ومكتسب، وهو مرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التى انتجتها والإشكاليات التى عد تعلته.. ومطل بالضرورة على ما يمكن أن نسميه بمبادىء التفكير العقلى الموحدة أو المشتركة فى كل الحضارات. ومن الطبيعى عندئذ أن ظهور حضارة جديدة، أو بالأحرى تطور الحضارة يقود إلى تبدل فى مفهوم العقلانية، أى فى الارتباط بين مبادىء عمل العقل الإنسانية، والخبرة الثقافية الخاصة بالجماعة التى كانت وراء هذا التطور. ومن الطبيعى أيضًا، وبقدر ما تنجح هذه الحضارة فى أن تكون سائدة، أن تظهر العقلانية التى تحملها كنموذج للعقلانية الحقة[1].

ويكفى أن نقول: إن عقلانية من هذا النوع يمكن أن تصاغ لتحقيق استنهاض الأمة العربية الإسلامية من رقادها، ورفعها إلى أن يكون لها موقع فى قلب هذا العالم الذى لن يكون فيه أى مكان إلا للمتحكمين بمصائرهم، والمسيطرين على مقدراتهم[2].

وإذا كانت هذه العقلانية النقدية صدى للدين الإسلامى وثقافته، واستجابة للانفتاح الثقافى والحوار الحقيقى الفاعل مع الحضارات الأخرى. فهى التى جعلت الحضارة الإسلامية لاتتجاوز الأنظمة المعرفية والثقافية التى كانت سائدة فى هذه الحضارات فحسب، بل حاولت وضعها فى إطار نسيجها الحضارى من منظور ثقافى جديد وأفق معرفى مختلف. ولذلك أصبحت الحضارة العالمية الأولى الجامعة فى العالم كله. والسؤال الجدير بالذكر هنا: هل امتدت هذه المنهجية أو الاستراتيجية من الفكر الإسلامى القديم إلى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر ؟

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) د.حامد خليل: الحوار والصدام ، ص: ١٦٤ .

الفصل الثالث

العقل والعقلانية النقدية
فى الفكر الإسلامى الحديث

لقد حدثت تطورات سياسية واجتماعية فى العالم الإسلامى، أدت فيما بعد إلى نكوص تلك العقلانية لفترة طويلة من الزمان -ابتداء من استيلاء المغول على بغداد سنة ٦٥٦هجرية/١٢٥٨ ميلادية -ولم تستأنف مسيرتها ولأسباب متعددة[1] إلا بعد ذلك التاريخ بفترة طويلة امتدت حتى القرن الثالث عشر الهجرى/التاسع عشر الميلادى[2].

ولو رصدنا لحظات التاريخ الإسلامى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر، لوجدنا اتجاهًا عقلانيًا نقديًا يرتبط بالإصلاح "Reformation" أو التنوير Enlightenment فى فكرنا العربى الإسلامى[3]. فالثورة الفكرية التى ارتبطت بالإصلاح أو التنوير فى العالم العربى، والتى كانت تهدف إلى تجديد كل جوانب الحياة، كانت تعد الدين أحد المحاور الأساسية نظرًا للدور الذى يقوم به فى المجتمع العربى الإسلامى. وقد كان الهدف من الآراء التى تدعو إلى التجديد فى فكرنا الإسلامى، هو مناقشة الأفكار السائدة وتنقيتها فى المجتمع، والتى لم تكن تتفق فى كثير من الأحيان مع جوهر الدين. فالهدف -إذن- هو تخليص العقل من الجمود فى نظرته إلى الدين، تحكيم العقل والمنطق فى مناقشة أمور الحياة[4].

---

(١) ولانرى ضرورة فى تفصيلها هنا حيث أسهب الباحثون العرب فى شرحها وتفصيلها وتأويلها .

(٢) د.حامد خليل: الحوار والصدام، ص: ١٦٠ .

(٣) د.محمد عاطف العراقى: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٢٣٤ .

(٤) د.أحمد أبو زيد: التنوير فى العالم العربى، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر، العدد ٣-المجلد ٢٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، ص: ٤٢ .

وإذا قلنا بأن رفاعة بك رافع الطهطاوى (١٢١٦-١٢٩٠هـ- ١٨٠١-١٨٧٣م) يمثل علامة بارزة تفصل بين عهدين: عهد الوقوف عند التراث القديم لمجرد أنه تراث ، وعهد يدعو إلى الاستفادة من الحضارة الأوروبية، وكيف نمزج بين خصائص كل عهد منهما، أو بين معالم كل ثقافة منهما؛ فإن ما أثير من قضايا حول هذا المجال، يمكن أن يمثل لنا بعدًا عقلانيًا نقديًا فى فكرنا العربى الإسلامى بما يشمله من آداب وعلوم وفنون [1].

كما أن الطهطاوى نفسه على الجانب الآخر كان يبدى إعجابه وإيمانه بالمنهج العقلى ودوره فى إرساء قواعد المجتمع، وبخاصة التنظيم السياسى على ما يقول هو نفسه فى كتابه: "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" من "أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم فى العويصات، ويحبون دائمًا معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه" [2]. ومن أنهم أيضًا "ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لايمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب، والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية"[3].

• وكذلك رؤيته أن قواعد فرنسا وقوانينها تكشف عن قدرة العقول على الوصول إلى حقائق العدل والإنصاف، التى هى أهم أسباب تعمير الممالك

---

(١) د.العراقى: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص: ٢٣٦ .

(٢) رفاعة رافع الطهطاوى : تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، تقديم: مصطفى نبيل، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ٧٦ .

(٣) المصدر السابق، ص: ٨١ .

وراحة العباد. فهذا نوع من الميل الواضح من جانب الطهطاوى نحو العقلانية، خاصة وأن القوانين السائدة فى الغرب ليست مأخوذة من الكتب الدينية، وإنما هى من إنتاج العقل البشرى وإبداعه أو مستمدة من أعمال وقوانين وتشريعات أخرى وضعها البشر أنفسهم[1]. وفى هذا يقول الطهطاوى: "والقانون الذى يمشى عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسًا لسياستهم، هو القانون الذى ألفه لهم ملكهم المسمى لويس الثامن عشر ولازال متبعًا عندهم ومرضيًا لهم، وفيه أمور لاينكر ذووا العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة ،.. وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله ﷺ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران" [2].

ولذلك فالطهطاوى هو الشخصية الرئيسة الأولى فى النهضة الفكرية، حيث مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الإسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى فى حياتنا الحديثة والمعاصرة. فقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التى قضاها فى باريس بين سنتى (١٨٢٦-١٨٣١)، أن يلم بأساسيات الثقافة الغربية، فمزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى فى صيغة جديدة وفى كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة اليونان وغيرها. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوى براعة فائقة فى التوفيق بين

---

(١) د.أحمد أبو زيد: التنوير فى العالم العربى، ص: ٤٥ .

(٢) الطهطاوى: تخليص الإبريز ، ص: ١٠٠ .

الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهرى بين الثقافتين صارفًا جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفًا أن هاتين الثقافتين تتمم إحداهما الأخرى [1].

ويعد جمال الدين الحسينى الأفغانى (١٢٥٤-١٣١٤هـ = ١٨٣٨-١٨٩٧م) الباعث الرئيس الأول للروح العصرية فى الإسلام [2]، فقد عرف باستنكافه وتفوره من التقليد من غير تمحيص، فكان يأخذ بالأحسن من الأقوال، ويرّد الضعيف منها، ويجتهد للاستنباط للأَوْلى، ويتناول الأقرب للصواب، وما يقبله "عقل [3]. لذلك كان ينادى دائمًا بضرورة الإعلاء من شأن العقل فى مواجهة الدعوة إلى "إغلاق باب الاجتهاد" .

ولذلك يتساءل الأفغانى "هل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس (هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوالهم) قد أطلقوا لعقولهم سراحه فاستنبطوا وقالوا، وأدلوا دلوهم فى الدلاء فى ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان". ثم "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد؟ أو أى إمام قال لاينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين؟! أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه؟! ولاينافى جوهر النص" [4].

---

(١) د.معن زيادة : الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٥٧)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ١٥ .

(٢) محمود أبو ريه: جمال الدين الأفغانى، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص: ٤٩ .

(٣) محمد باشا المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، بيروت، ١٩٣١م، ص: ١٧٦، ١٧٧ .

(٤) المرجع السابق، ص: ١٧٧، ١٨٧. وانظر: جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، د.محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص: ٣٢٩ .

ويؤكد الأفغاني "أن الله بعث مُحَمّدًا رسولاً بلسان قومه العربي ليفهمهم ما يريد إفهامهم، وليفهموا منه ما يقوله لهم .. والقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكن يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه، والمراد منها. فمن كان عالمًا باللسان العربي، وعاقلاً غير مجنون، وعارفًا بسيرة السلف، وما كان من طرق الإجماع، وما كان من الأحكام مطبقًا على النص مباشرة، أو على وجه القياس، وصحيح الحديث، جاز له النظر في أحكام القرآن، وتمعنها، والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس"[1].

كما يؤكد أنه لايرتاب في أنه "لو فسح في أجل أبي حنيفة"، ومالك، والشافعي، وابن حنبل وعاشوا إلى اليوم -لداموا مجدين، مجتهدين يستنبطون لكل قضية حكمًا من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم زادوا فهمًا وتدقيقًا. فقد اجتهد هؤلاء الأئمة واحسنوا، ولكن لايصح أن نعتقد أنهم احاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم. والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم؛ إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم، والحديث الصحيح من السنن، والتوضيح إلاّ كقطرة من بحر أو ثانية من دهر"[2].

ويدعو الأفغاني إلى العمل على تحرير الفكر الإسلامي من القيود التي تحد من انطلاقه مع العمل على إثراء العقل بالمنطق والعلم[3]، فالحكم -إذن-

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٨. وأيضًا الأعمال الكاملة، ص: ٣٣٠ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧٨، ١٧٩ .

(٣) د.أحمد أبو زيد: التنوير في [illegible] العربي، ص: ٣٩ .

معه للعقل والعلم[1]. ولذلك يطالب الأفغاني بتحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس لجهة الشعور بالسمو والطموح، ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم[2].

يقول الأفغاني إن: "أثقل الأغلال أهون من تقييد العقول بالأوهام؛ وأن العقل أشرف مخلوق، فهو معلم الصنائع والإبداع، ولا يعطل له إلا الوهم، ولا يقعده عن عمله إلا الجبن، فهو الفعّال يخلق المفقود موجودًا والقريب بعيدًا. وكل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الإنساني، فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غدًا ممكنًا"[3].

ثم يتحدث الأفغاني عن قدرة العقل على تدبر الإنسان في الكون، فيقول: "إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكنًا، وما صوره جموده، وتوقف عقله بأنه خيال قد أصبح حقيقة"[4].

ويعتقد الأفغاني أيضًا بأنه لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف بينهما فذلك دلالة على عجز في تفسير الآيات القرآنية. ويقترح حل هذا الإشكال باعتماد التأويل[5]. يقول الأفغاني: "أثبت

---

(1) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٩٥.

(2) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٧٣.

(3) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٣٢٤.

(4) المصدر السابق، ص ٢٦٥، وانظر: د. محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص ٦٥.

(5) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص ٧٤-٧٥.

العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها. فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد من أن تتوافق مع القرآن. والقرآن يجب أن يُجلّ عن مخالفته للعلم الحقيقى، خصوصًا فى الكليات؛ فإذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات -اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل"[1].

ولذلك يذهب إلى ضرورة اطلاع المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة، وقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ويفيد المسلمين فى حياتهم. وإلى رفض ما يتعارض وعقيدتهم، ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية [2].

وقد بلغت النزعة العقلية أوجها عند الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ=١٨٤٩-١٩٠٥م)، فنراه يقرر فى رسالة "التوحيد": "إن من قضايا الدين ما لايمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم وإرادته لاختصاصهم برسالته. ويتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل"[3]. كما يقرر أن القرآن الكريم لم يرد فيه سوى مبادىء عامة، تاركًا للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع. وبما أن هذه القضايا فى تغير مستمر بفعل الحركة التى تحكم العالم، توجب -إذن- تغيير تطبيق المبادىء ولتتلاءم مع ما ينفع الإنسانية فى كل زمان[4].

---

(١) محمد المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، ص: ١٦١ .

(٢) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية ، ص: ٧٦ .

(٣) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠م، ص: ١٠ .

(٤) عطية سليمان عودة أبو ع د ة: مشكلتا الوجود والمعرفة فى الفكر الإسلامى الحديث، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

لذلك يؤكد محمد عبده أن الدين الإسلامى من أكثر الأديان إن لم يكن الدين الوحيد الذى استند إلى العقل وأقام الحجج والبراهين القاطعة فى كثير من المسائل الإلهية، فيقول: "علم تقرير العقائد -وبيان ما جاء فى النبوات- كان معروفًا عند الأمم قبل الإسلام؛ ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون، .. وجاء القرآن فنهج بالدين منهجًا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجًا يمكن لأهل الزمن الذى أُنزل فيه ولمن يأتى بعدهم أن يقوموا عليه.. فأقام الدعوى... وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها؛ لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه"[1]. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لايعتمد على شىء سوى الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى، وهو ما يسمى بالنظام الطبيعى"[2].

وفى ضوء هذه الدعوة يجعل محمد عبده العقل معيارًا فى الشئون الدينية، وهو يسرد ما عده أصولاً ينبنى عليها الإسلام[3]؛ إذ يشير إلى ضرورة "النظر العقلى لتحصيل الإيمان الصحيح، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص: ٩ .

(٢) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص: ٩٦ .

(٣) د. توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان المائة العام الأخيرة، (مقال ضمن كتاب: الفكر العربى فى مائة سنة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية)، الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٦٧م، ص: ٣٢٩ .

التعارض، والاعتبار بسنن الله فى الخلق"[1].

ويجاهر محمد عبده بأن الإسلام لايعوق التقدم ولايتنافى مع العلم ولايتعارض مع المدنية[2]، فالشرع لاغنى له عن العقل؛ وليس هناك تعارضًا بين العلم والدين مادام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد أغراضه؛ ومن ثم فإنه يتوجب علينا التوفيق بينهما[3]، وذلك لأن "العقل وحده لايستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى"[4].

وقد انعكس ذلك على فتاويه، فأباح أن يلبس المسلم القبعة، وأن يأكل من طعام أهل الكتاب؛ كما أباح الفائدة على الإيداع بصندوق التوفير بالبريد، ولم يجد حرمة للنحت أو التصوير أو الفنون الجميلة[5]. وقد كان تفسيره العلمى للقرآن الكريم شاهدًا على عدم تعارض الدين مع العلم [6].

وإذا كان محمد عبده يتمسك بالعقل فى دعوته لتجديد الفكر

---

(١) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، ط: ٩٨، ٩٩ . وانظر: د.شكرى نجار: النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٤١)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٢١ .

(٢) انظر: محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، ص: ١١٨-١٣٠. وقارن: د.توفيق الطويل: الفكر الدينى الإسلامى، ص: ٣٢٩. د.عثمان أمين: رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ص: ٩٥-١٧٩. على المحافظة : الاتجاهات الفكرية، ص: ٨٤ .

(٣) د.شكرى نجار: النهضة الفلسفية، ص: ١٢١ .

(٤) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص: ١٠٤ .

(٥) انظر: د.أحمد محمود صبحى، هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٢٠ .عبد الحليم الجندى: الإمام محمد عبده، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص: ١١٥-١١٧ . د.عبد الرشيد عبد العزيز سالم: الإمام الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة لـ[illegible]، القاهرة، ١٩٩٥م، ص:١٠٠-١١٤ .

(٦) د.أحمد محمود صبحى: هاؤم [illegible] ص. ٣١-٤٧ .

الإسلامى، فإنه يقر بقيمة الشك -أو النقد- من وجهة النظر العلمية. ولذلك يشير إلى ضرورة المداومة على مراجعة النظريات العلمية وتحسينها[1].

وأخيرًا، فإن ما فعله محمد عبده لم يكن صرخة فى وادٍ، فعلماء الدين الذين لبوا نداءه كانوا كثيرين. منهم من دعا إلى تطهير العقيدة مما علق بها من الشوائب، ومنهم من دعا إلى نشر العلم الصحيح، ومنهم من سار على طريقة الإمام فى تفسير الآيات القرآنية تفسيرًا موافقًا لروح العلم. ومما أعان دون شك على إحياء هذه النزعة العقلية، هو إضافة تدريس الفلسفة والعلوم العصرية على مناهج الأزهر الشريف، واتجاه عدد كبير من علماء الدين إلى دراسة تراثنا الفلسفى، وإقبال عدد آخر على دراسة الفلسفة الأوروبية ، كل ذلك فى سبيل التوفيق بين الدين والعلم، وبين الوحى والعقل[2].

وفى ظل هذه الدعوة العقلانية ناهض هؤلاء المحدثون من رواد الإصلاح الدينى استبداد الحكام، ودعوا إلى مشورة أهل الحل والعقد تشميًا مع تعاليم الإسلام، وتصدوا لمحاربة النفوذ التركى ومقاومة فساده. فقد أعلن جمال الدين الأفغانى -على سبيل المثال- الجهاد المقدس على الاستعمار الأوروبى لاسيما الإنجليزى، الذى كان قد اكتسح بعض البلاد الإسلامية فى عصره[3].

فالإصلاح أو التنوير فى العالم العربى -إذن- هو من ناحية تعبير عن شعور بالتمرد والثورة، بل والرفض للواقع القائم حينذاك، والرغبة فى تغيير ذلك الواقع وتعديله. كما أنه -من ناحية أخرى- نتيجة ومحصلة الاتصال

---

(١) د.عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، ص: ٧٩ .

(٢) د.شكرى نجار: النهضة الفلسفية، ص: ١٢١ .

(٣) د.توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى، ص: ٣٢٩. وانظر: على المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص: ٩٧-١٣٥ .

الثقافي المباشر والمكثف بالغرب، والتأثر بالقيم الفكرية التي ترتكز عليها الثقافة مع الرغبة في محاكاتها[1].

ولابد أن ننوه أخيرًا إلى تأثير النزعة العقلانية في دعوة هؤلاء الرواد للاشتراكية، ومطالبتهم بتحرير المرأة، وإلمامهم بالتزام التسامح والتودد مع غير المسلمين من الناس[2]. وهم بذلك قد سبقوا روح العصر الذي عاشوا فيه، مما أدى إلى وصفهم بالمجددين[3].

ومما سبق يتضح لنا أن الفكر الإسلامي خلال مرحلة النهضة العربية، كان يعتمد على العقل اعتمادًا كليًا في حل الكثير من القضايا التي طُرحت عليه في المجتمع العربي آنذاك؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنه كان بعيدًا عن العقل الكلي كاستراتيجية أو منهجية نقدية لذاته، ولتلك القضايا، إذ كانت المسألة المحورية أو الأساسية التي انطلق مها رواد تلك النهضة تنحصر في آلية التفكير المقارن في وضعية التأخر والتقدم بين المجتمع العربي والمجتمع الغربي. غير أن هذه "المقارنة لم تكن نقدية بقدر ما كانت بدهية قد أملتها حالة التفارق الفعلي بين أوضاع الغرب وأوضاع الشرق من جهة، وحالة التفوق الفعلي

(١) د.أحمد أبو زيد: التنوير في العالم العربي، ص: ٢٧ .

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص: ٨٢-٩٢، ٤١٤-٥٣١. محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص: ١١٨-٢٠٢. محمود أبو ريه: جمال الدين الأفغاني، ص: ٩٤-١٠٣. د.محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة -بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٩٧-٢٢٢. د.محمد عمارة: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة - بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٢٧-١٧٨، ٢٣٩-٢٥٣. د.عبد الرشيد عبد العزيز سالم: الإمام الشيخ محمد عبده، ص: ٨٣-٩٩ .

(٣) انظر: د.توفيق الطويل: الفكر الديني الإسلامي، ص: ٣٢٩-٣٣٥. على المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص: ١٧١-١٩٩ .

الخطاب العالم الغربى"(١). ولذلك عجز هذا الفكر عن إحداث نقلة نوعية للواقع العربى آنذاك .

وإذا كان النموذج المعرفى الغربى هو النموذج الذى انشغل به رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة، ليعملوا من خلاله على إعادة صياغة الفكر العربى الإسلامى وتجديده، فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا تبيان ماهية العقل والعقلانية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر أيضًا. وذلك لأن النموذج الغربى مازال مسيطرًا حضاريًا على العالم كله، ولابد من التفاعل معه ونقده وتحليله وتنقيته لوضعه فى إطار النظام المعرفى العقلانى الإسلامى. ومن ناحية أخرى، لإعادة صياغة العقلانية النقدية من أفق معرفى مختلف، أو معاصر. فبدون ذلك لايمكن تجديد الفكر الإسلامى لمواجهة عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين وتحدياته .

---

(١) د. مقداد نديم عبود : بين القطعية والخلق (الحقيقة فى الخطاب العربى المعاصر)، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٧٨ .

الفصل الرابع

العقل والعقلانية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر

خضعت أوروبا خلال أكثر من عشرة قرون، لنظام اجتماعى اقتصادى سياسى إقطاعى يتناقض تمامًا مع حكم العقل[١]، فقد قام نظام الحكم الرومانى على فكرة وحدة الدولة والسِلْمْ الرومانى Pax Romana ، وهذا يعنى أن الإمبراطور هو المواطن الرومانى الأول "Princeps" الذي يخضع له كل رعاياه. وكما وحدت الإمبراطورية الرومانية ولاياتها سياسيًا، فقد وحدت عقائد هذه الولايات وآلهتها فى إطار العبادة الوثنية، وذلك على الرغم من تعدد الآلهة فى ربوع الإمبراطورية[٢].

وعندما دبّ الضعف فى أوصال الإمبراطورية بدءًا من القرن الثالث الميلادى، ووجد الأباطرة أن مدينة روما عاصمة الإمبراطورية ومركز السلطة المركزية لم تعد صالحة لهذه الوظيفة، بحثوا عن موقع آخر يتفق والظروف التى أحاطت بالإمبراطورية. فالفرس على حدودها الشرقية نشطوا مرة أخرى بعد إحياء إمبراطوريتهم، والقبائل الجرمانية المتبربرة ضاربة خلف الحدود الشمالية فى حوضى الدانوب والراين، وانتهى الأمر فى زمن الإمبراطور قنسطنطين الأول (٣٠٥-٣٣٧م) بإنشاء القسطنطينية باعتبارها عاصمة جديدة للإمبراطورية[٣]. ولذلك تم التخلى عن روما وعن غرب أوروبا بأكمله تقريبًا، ليسقط الغرب فريسة لغزوات القبائل الجرمانية المتبربرة، وفى الوقت ذاته

(١) د.حامد خليل: الحوار والصدام، ص: ١٤٠ .

(٢) David Nicholas : The Evoluation of the Medieval World, 312-1500, London, 1992, P.5 .

(٣) R.H.C Davis: A History of Medieval Europe, London, 1961, PP. 8-11 .
وانظر: د.جوزيف نسيم يوسف: أوروبا العصور الوسطى وحضارتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢، ص: ٢٥ .

فريسة لأسقفية روما التى تحولت إلى بابوية لاترغب فى الاستمرار فى الخضوع لسلطة الإمبراطور الجالس على العرش فى الشرق [1].

وعندما استقر الجرمان فى غرب أوروبا أقاموا حضارة جديدة مغايرة لما كان سائدًا فى الإمبراطوريّة الرومانية، وما ساد فى الإمبراطورية الشرقية (بيزنطة)[2]. فانقسم المجتمع الأوروبى الغربى إلى ثلاث طبقات، أولها طبقة الفرسان المحاربون من الجرمان، وثانيها طبقة رجال الدين، وثالثها طبقة العبيد والأقنان (المواطنين الرومان الذين تحولوا إلى القنية). وأصبح النظام الإقطاعى هو النظام الاجتماعى السائد فى غرب أوروبا، والذى تقوم فيه العلاقة بين السيد والمسود على الأرض وما تغله أو تخرجه من خيرات[3]. ولما قدّم السادة الجرمان كثيرًا من المنح والإمتيازات والهبات للمؤسسات الدينية من اسقفيات وكنائس وأديرة، كانت هذه المنح فى غالبيتها قطعًا من الأرض بمن عليها من عبيد وأقنان. فصارت الطبقة الثالثة -طبقة العبيد والأقنان- تعمل على خدمة الطبقتين الأولتين من الفرسان ورجال الدين، وتلبى احتياجاتهما اليومية[4].

وبينما كانت طبقة الفرسان مقتصرة على المحاربين من الجرمان، فقد ارتبط الإنضمام إليها بالنبل وشرف الأصل. وقد كان الفرسان الجرمان رجال حرب، صناعتهم الوحيدة هى القتال، الذى فرضته الظروف ضد شعوب جرمانية أخرى، أو ضد القوات الرومانية فى بداية الغزاوت للإمبراطورية. فانشغل هؤلاء بالحرب والقتال عن التعليم. وفى الحقيقة لم يكن التعليم سيزيد

---

(١) H.E.J. Condrcy: Popes and church Reform, in The 11th Century, London, 2000, P. 36 .

(٢) د.جوزيف نسيم: أوروبا العصور الوسطى، ص: ٩٠، ٩١ .

(٣) G.G.Coulton: Medieval Village, Manor and Monastery, New yourk, 1960, P. 125.

(٤) Op.Cit, P. 137 .

الجرمان شرفًا أو مكانة، فهم من الناحية الاجتماعية هـم الطبقـة الأرسـتقراطية الحاكمـة، ومـن الناحيـة الاقتصادية هـم السـادة الذيـن يملكـون الأرض ومـن عليها[1] .

أمـا رجـال الديـن، فقـد ارتبطـوا بكنيسـة رومـا ومذهبهـا الكـاثوليكي المخالف لكنيسة الشرق الأرثوذكسية، بينمـا ارتبـط العبيـد والأقنـان بـالأرض وبسادتهم من الجرمان. فلم يكـن التعليـم يهمهـم لأنـه لم يكن يتعلـم إلا مـن يسلك سلك الرهبنة والديرية ليصبح رجل دين[2]. وفي الحقيقة، لم تكن الحياة تحت وطأة النظام الإقطاعي، مع ما يفرضه من التزامات على الفلاح الأوروبي لتسمح للفلاح بفسحه من الوقت طوال اليوم لغـير العمـل فـي الأرض، الـذي يبدأ مع بزوغ الشمس حتى غروبها. وقد كـان مـن أهـم سمات العلاقـة بـين الفلاح وسيده الإقطاعي، أن الأخير لم يكن فـي إمكانـه تـرك الإقطاعيـة التـي يعيش فيها لأي سبب من الأسباب حتى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي إلا إذا مات، أو انخرط في سلك الرهبنة، أو خرج مشاركًا في حملـة صليبيـة فـي الشرق ضد المسلمين[3].

وأما عن الكنيسة، ففي البداية، وخـلال العصـور الوسـطى المظلمـة (مـن القرن الخامس حتى القرن العاشر الميلادي)، وعلى الرغـم مـن احتفـاظ رجـال الدين بالأعمال الكلاسيكية في الأديرة والكنائس، إلا أن الكنيسـة الغربيـة قـد

---

(١) David Nicholas, Op.Cit., PP 324-325.

(٢) Toy Nyberg: Monasticism in North -Western Europe, 800-1200, London, 2002, P. 113

(٣) Friedrich Heer, :The Medieval World: Europe 1100-1350, London, 1993, P 16

وانظر: د.سعيد عبد الفتاح عاشور: حضارة أوروبـا فـي العصـور الوسـطى، دار النهضـة العربيـة، بيروت، ١٩٧٦م، ص. ١٢٥

فرضت على العقل الأوروبى إطارًا ضيقًا. فحرّمت العلوم القديمة من فلسفة ورياضيات ومنطق، على أنها من أصل وثنى. فمثلاً كان يكفى ما فى الإنجيل عن السماء والأرض، ليعرف الإنسان قدرًا من علم الفلك[1]. وكما ذكرنا من قبل، فلم يكن ينال قسطًا من التعليم إلا من الخوط فى السلك الكنسى، وكان هؤلاء يتلقون مع أمور الدين مبادىء القراءة والكتابة والحساب والموسيقى. وقد كانت مدة الدراسة قصيرة لاتكفى لإتقان مبادىء هذه المواد الدراسية فحسب، والتى تمكن الراهب من تلاوة القداس ، وآداء الصلوات، وإلقاء التراتيل، وربما الاشتغال بحسابات الدير[2].

وقد ظل التعليم فى هذه المدارس الكنسية أوليًا حتى القرن الثامن الميلادى، إلى أن ارتقى بسبب النهضة التى أحدثها الإمبراطور شارلمان (٨٠٠-٨١٤م). وعلى الرغم من أن نظام التعليم كان قاسيًا -حيث لم يُشاهد المدرس إلا والعصا فى يده- ومن أن الميول المحدودة للمعلمين من رجال الدين، إلا أن هذه المدارس الكنسية يرجع إليها الفضل فى حفظ وتدوين التراث الكلاسيكى الأوروبى من الضياع. فقد كان على رجال النهضة الكارولنجية[3] فى عهد شارلمان البحث عن الأعمال القديمة لتدريس قواعد اللغة اللاتينية الصحيحة، التى افتقدها حتى رجال الدين، فتم حفظ أعمال شيشرون وأشعار فيرجيل وغيرهما[4]. وكان شارلمان قد أمر بأن تنشأ المدارس فى كل مكان فى دولته، وأن لايكون التعليم مقتصرًا على رجال

---

(١) د. سعيد عاشور: حضارة أوروبا ، ص: ٨٠ .

(٢) د. جوزيف نسيم: أوروبا العصور الوسطى، ص: ٢٣٧ .

(٣) See: Philoppe Wolff., : The awakening of Europe, (Translated from Fremch by Ann Carter) Penguin, 1968, PP. 36-48. and see: Norman F.Cantor; Medieval History, (2 nd, ed) New Yourk, 1969, PP. 189-191 .

(٤) David Nicholas, Op.Cit., PP. 127 FF.

الدين، وعلى المدارس الكنسية فقط. وأمر بأن يكون التعليم مجانيًا لكل من يرغب في التعليم. كما أنشأ مدرسة القصر لتعليم أبناء النبلاء ورجال إدارته، وكان هو واحدًا منهم. وقد شجع شارلمان العلماء وأمر بأن يكون الدارسون على علم بالآداب القديمة والحديثة[1]. وعلى الرغم من موت النهضة الكارولنجية بموت شارلمان؛ إلا أن هذه الكلاسيكيات التي حفظت في الأديرة والكنائس هي التي قامت عليها نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، التي عاصرت نشأة المدارس والجامعات في أوروبا.

وفي القرن الثاني عشر الميلادي، قام التعليم على الآداب والفنون الحرة السبعة، وهي النحو والبلاغة والمنطق والحساب والهندسة والموسيقى والفلك[2]. وإلى جانب المدارس، كانت الجامعات من أهم معالم نهضة هذا القرن التي شملت القديم والجديد في التعليم والثقافة. فقد نشأت الجامعات بسبب التطور في التعليم لاتساع نطاق المعرفة الذي صاحب نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، وتطلب الأمر قيام مؤسسات تعليمية جديدة تضم أنواع المعارف التي اطلع عليها العقل الأوروبي، والتي لم تكن المدارس التقليدية تستطيع أن تنهض بمهمة بحثها ودراستها وتدريسها على النحو الملائم. فظهرت عدة جامعات في أوروبا مثل جامعات بولونيا التي تخصصت في دراسة القانون، وجامعة باريس التي تخصصت في دراسة اللاهوت، وجامعة سالرنو في جنوب إيطاليا التي تخصصت في دراسة الطب. وعن جامعات

---

(1) R.H.C.Davis, Op.Cit, PP 136-139 . and see Philippe, W., Op.Cit, PP. 29-35

(2) C.Stephen Jaeger. Cathedral Schools and Humanist learnming. in: scholars and courtiers intellectual and society in the Medieval west, London, 2002. P. 35. and see: Contor, N.F, Op.Cit., PP. 207. FF.

إيطاليا تفرعت جامعات فى كل حوض البحر المتوسط، وعن جامعة باريس نفرعت جامعات فى كل غرب أوروبا. فظهرت جامعات مونبلييه وأورليان وتولوز فى فرنسا، وأكسفورد وكمبردج وسان أندروز فى إنجلترا واستكتلنده، وجامعات قشتاله وأشبيلية وبرشلونه فى إسبانيا (١).

وقد كانت نشأة الجامعات نتيجة لزيادة المعارف الأوروبية التى اطلع عليها الغرب الأوروبى نتيجة للاحتكاك بالمسلمين فى إسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية، وبلاد الشام -أثناء الحروب الصليبية- من طب وفلك ورياضيات وفيزياء وكيمياء وصيدلة، وغيرها من العلوم العقلية. وإذا كانت الجامعات قد غذت العقل الأوروبى بنهضة وعلوم المسلمين، فإن ذلك لم يتأت إلا بعد أن احتك الأوروبيون بالمسلمين وحضارتهم، وأدركوا أن العالم أوسع أفقًا من الإطار الضيق الذى فرضته الكنيسة الغربية- فى النصف الأول من العصور الوسطى- على العقل الأوروبى. وبفشل الحركة الصليبية ضد المسلمين فى الشرق، وباستمرار الصراع بين البابوية والإمبراطورية،، تشكك الناس فى دعاوى البابوية. وقد اكتشفوا أنها استغلت الدين لتحقيق مصالح سياسية، وأن رجال الدين قد انحرفوا عن مهمتهم الأصلية، وهى رعاية أرواح أتباع الكنيسة، وانخرطوا فى أمور الدنيا. إلى جانب ذلك، فقد بدأ النظام الإقطاعى ينهار بعد تحرر العبيد من ربقته، وظهرت مدن العصور الوسطى التى كانت سببًا من الأسباب المباشرة لإنهيار الإقطاع فى أوروبا، والتفت الشعوب حول ملوكها، وانعدمت أهمية طبقة الفرسان الإقطاعيين بعد أن أصبحت الجيوش تتبع الدولة. وقد تم الإستغناء عن الجيوش الإقطاعية، وظهرت القوميات

---

(١) Friedrich Heer, Op.Cit., PP. 190. FF.and see: Philippe, W.,: The awakening of Europe, PP. 216. FF .

واللغات القومية، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى ظهور حركة الإصلاح الدينى التى خلصت الغرب الأوروبى من قيود الكنيسة، وبدأ العقل الأوروبى يتحرر من قيوده وينهل من علوم المسلمين ليدخل عصر النهضة[1].

وفى مطلع القرن السادس عشر حدثت تطورات اقتصادية واجتماعية رافقها تقدم نوعى فى مختلف العلوم. وهذه التطورات هى التى مهدت لظهور العقلانية والتنوير، ورفعت بأعلامها نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأنجزت التقدم على الأوضاع فى عصر النهضة أيضًا. فثمة انقلاب واضح حدث فى أسس المنهج العلمى وآليته أولاً حين استتبث التجربة "Experiment" والاستقراء "Induction" كمنهج "Method" فى علوم كثيرة، ودخلت الرياضيات والهندسة والميكانيكا كمقياس ليقين المعرفة على علوم أخرى[2].

فقد رأى فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) بصورة أكثر وضوحًا من أى من السابقين عليه أو معاصريه، مشهد التقدم البشرى اللامحدود الذى تقوده المكتشفات العلمية. وعلى الرغم من أن أنشطته السياسية لم تترك له وقتًا لكى يقوم بتلك المكتشفات بنفسه، فإنه علّم العالم تقدير أهمية البحث وأهمية المناهج التى يُنفذ بها البحث. وقد اهتم كتاباه الفلسفيان الأكثر أهمية بالمزايا التى تأتى من تقدم العلم والمناهج المناسبة للبحث عن طريق منطقه الاستقرائى الجديد[3].

---

(١) د. جوزيف نسيم : أوروبا العصور الوسطى، ص: ٣٨٠، ٣٨١ .

(٢) د. غانم هنا : النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر- المجلد ٢٩- العدد ٣)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، ص: ٩ .

(٣) وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة: د.إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ٦١ .

وبذلك يعد بيكون أول من حث الناس عامة والعلماء خاصة على أن يتجهوا إلى السعى نحو معرفة مكانة الإنسان من الطبيعة، وذلك للسيطرة عليها أو إخضاعها لأغراض الإنسان ومنافعه[1]. كما يعد أول من أشار إلى أن العلم وتطبيقاته سيكونان أداة البشرية لتحقيق التقدم والرفاهية[2].

وقد انتقل هذا المنهج العلمى بتأثير التحولات الاجتماعية إلى ميادين شتى وحاول كثير من المفكرين إخضاع الفلسفة والدين والأخلاق وحقول معرفية أخرى، لقوانين الجديد الذى ساد منذ القرن السابع عشر فى أوروبا، وأضحى أداة اليقين والعلمية[3].

ومن ناحية أخرى، فقد أثرت هذه الأفكار فى الانتقال مع يوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) إلى علم فلك جديد، ثم دخلت بعدئذٍ مع كل من جاليليو جاليلى (١٥٦٤-١٦٤٢)[4]، وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)[5]، وإسحق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧)[6] الميكانيكا والرياضيات والهندسة إلى سائر العلوم[7]. وقد رافق هذه التطورات وما نتج عنها من اكتشافات

---

(١) د.حبيب إسكندر الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨١م، ص:٢٧، ٢٨ .

(٢) Postman, Niel,.: Technopoly- The Surrender of Culture to Technology, Vintage Books, U.S.A., 1992, P. 38 .

(٣) د.غانم هنا : النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، ص: ١٠ .

(٤) انظر: د.محمد عابد الجابرى: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٤، ص: ٢٤٤- ٢٥٢ .

(٥) انظر : د.سالم يفوت: الفلسفة والعلم فى العصر الكلاسيكى، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٨٩م، ص: ١٤٥-١٧١ .

(٦) انظر: د.الجابرى: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٢٦٩-٢٧٤ .

(٧) د.غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، ص: ١٢ .

وإنجازات[1] تحول جذرى فى النظر إلى الموجودات التى كان يتعامل معها العقل ويتأمل فيها، حيث لم تبق كما هى، بل تغيرت نتيجة لتغير أدوات النظر إليها والإقتراب منها. فقد اتسع مجال الإدراكات الحسية وتعمق بشكل مذهل، وتم تدعيم العقل بأدوات فعّالة للتفكير والمقاربة والتحليل، وصارت الأشياء تظهر على ضوئها فى قالب جديد وفى صورة جديدة. بل إن الموجودات الطبيعية غدت فى منافسة مع الموجودات التقنية التى أضحت تملأ شيئًا فشيئًا حياة الإنسان ووجوده عوضَ الموجودات الأولى[2].

وتعد عقلانية رنيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) من أهم المحاولات العقلية وأبعدها أثرًا فى تغيير مسار الفلسفة الغربية، فقد كرس ديكارت معظم أعماله للعلوم الطبيعية والرياضيات إلا أن شغله الشاغل كان حول يقين المعرفة الفلسفية. ولهذا وضع أولاً كتابًا فى "المنهج" ليطرح بعد ذلك فى "التأملات فى الفلسفة الأولى" سؤال عن كيفية الحصول على المعرفة اليقينية، تلك المعرفة التى لم يجدها عن طريق الحواس أو الرياضيات أو أى علم آخر، وذلك لأن الشك يتسرب إلى هذه المعرفة أيًا كان منبعها، فلابد -إذن- من مضمون يحمل يقينه فى ذاته[3].

يقول ديكارت: "ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أننى منذ حداثة سنى

---

(١) انظر: كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقى جلال، مراجعة: صدقى حطاب، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م، ص: ١٢٧-١٤٢.

(٢) د.المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٦ .

(٣) د.غانم هنا : النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، ص: ١٠. وانظر: برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة: د.فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م، ص: ٦٩-٧٢ .

قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حكمًا من أوعرعة ، الاضطراب لا عكس أن يكون إلا شيئًا مشكوكًا فيه جدًا ولا يقيني أبدًا فحكمت حينئذ بأنه لابد في حياتي من الشروع الجدّي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس؛ إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًا"[1].

ومع ذلك، فقد كان المبدأ الذى أعلنه ديكارت: "أنا أفكر، إذن، أنا موجود .."Cogito, Ergo, Sum" "يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها[2] فما الإنسان لديه إلا "شيء مفكر"[3]؛ وما الشيء المفكر إلا "شيء يشك، ويفهم، ويتصور ويُثبت، وينفي، ويريد، ولايريد، ويتخيل، ويحس أيضًا"[4]. فكل هذه الظواهر هي من فعل الفكر .

ومهما يكن الأمر، فإن عدم الفصل بين وجود المفكر وفكره: "أنا أفكر إذن أنا موجود" تدل على أن الوجود العام، والواقع، والوجود الفعلي للأنا ينكشف له على نحو مباشر من خلال الوعي[5]. وهذا الترابط أو عدم إمكان الفصل بين الفكر والوجود، هي أول معرفة مطلقة وأكثرها يقينًا، ولا هي

---

(١) رنيه ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: د.عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص: ٥٣ .

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١٩٦ .

(٣) ديكارت: التأملات، ص: ٧٣ .

(٤) المصدر السابق، ص: ٧٥ .

(٥) انظر : ديكارت مبادئ الفلسفة، ترجمة: د.عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٩٣.

متوسطة ولا مبرهنة[1]. ولكن ديكارت وهو ذلك الموجود المفكر، يجهل في لحظة إثبات وجوده ما إذا كان هناك عالم خارج فكره، وكل ما يعلمه الآن علم اليقين هو أنه موجود لأنه يفكر، ولايعلم شيئًا غير هذا[2].

و لم تقف عقلانية ديكارت عند هذا الحد، بل تابع تأملاته ليقصي كل إمكان شك عن يقين معرفته تلك[3]، فالتمس لفكره نقطة استناد خارج الفكر نفسه. وهذه النقطة هي مصدر كل وجود، لا بل هي الضامن النهائي لكل حقيقة[4]. فأنا أفكر في الله، إذن، الله موجود ليس للبرهان عن وجود الله بفعل الفكر، بل للتأكيد على أن اليقيم يؤسس في صدق الكائن الذي لايمكن أن يخدع، أي في وعي استحالة الشك فيما يؤسس في الحقيقة الواضحة والمميزة بذاتها[5].

وبذلك يُحدث الكوجيتو الديكارتي انقلابًا جذريًا في أسس المعرفية الفلسفية، فهو يعبر بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما سبقها من فلسفات[6]. وقد أحدث أيضًا انقلابًا جذريًا في أسس المعرفة العلمية، لاسيما حينما تم وضع الذات -في المرحلة الثانية للكوجيتو عند كانط- أساسًا للموضوعية Objectivism، لأنه بذلك تم القضاء على تبعية الإنسان للمتعالي

(١) هيجل: الموسوعة، ص: ٢٠٧ .

(٢) رنيه ديكارت: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة وتقديم وتعليق: د.جميل صليبا، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٠م، ص: ٤١.

(٣) د. غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٠ .

(٤) ديكارت : مقالة الطريقة، ص: ٤٢؛ انظر أيضًا: التأملات، ص: ٩٥-١١٩ .

(٥) د. غانم هنا : النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٠، ١١ .

(٦) انظر : هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: د.خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢١٥ .

أو مفارق، وهو الشرط التقليدى للموضوعية والضرورة Necessity والشمولية. هكذا لم تعد الذاتية Subjectivism تهدد الموضوعية، بل باتت أساسًا لها، بفضل تدشين الكوجيتو للثورة التى انتهت إلى اعتبار الإنسان مشرِّعًا للطبيعة لا قارئًا لمعقوليتها المبثوثة من أعالى العقل الفعال أو الموجودة بالاستعداد فى العقل الهيولانى. إن اكتشاف "الأنا أفكر" هو تدشين لعصر جديد من حياة العقل البشرى الفعال وتاريخه، وهو عصر العقل التقنى Technical Reason[1].

وإذا نظرنا إلى تأثير ديكارت فى الفكر الأوروبى الحديث فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، لوجدناه أقوى من أى مفكر أو عالم آخر[2]. فقد اتبع العقلانية الديكارتية كل من باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، وجوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) فى مختلف مجالات العلوم والفلسفة[3]. وفتحت هذه العقلانية أيضًا أبوابًا أمام التفكير كانت قد طمست معالمها فلسفة عصر النهضة بلجوئها إلى تخيلات حول "وحدة الوجود" والقول بالوحدة مع الطبيعة، بالإضافة إلى الإسراف فى تبنى النجاحات فى العلوم والاقتصاد، والإصلاح فى شئون الدين والتحولات الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، وضعت هذه العقلانية حدًا -ولو بتأثير غير مباشر- لسلطة إطلاقية صحة العلاقة بين السبب والنتيجة كما سيحدث فى فلسفة دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) التجريبية، وفلسفة جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، فى مطالبته بالعودة إلى الطبيعة[4].

---

(١) د.المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٣٣، ٣٤ .

(٢) د.الجابرى: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٢٦٥ .

(٣) انظر: رسل: حكمة الغرب، ص: ٧٧-٩٤ .

(٤) د.غانم هنا : النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، ص: ١١ .

على أن التأثير الأكثر عمقًا وانتشارًا لعقلانية ديكارت سوف يظهر بأجلى تجلياته في الفلسفة الألمانية على أيدى إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، ويوهان جوتليب فختـه (١٧٦٢-١٨١٤)، وجيورج فليلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، وفريدريك فليلهلم شلينج (١٧٧٥-١٨٥٤)[١]. ولكن إذا ما قورنت العقلانية في الفلسفة الألمانية بمثيلاتها في الفلسفة الفرنسية، لوجدناها تبلغ أوجها وأعلى مراحلها العلمية مع فلسفة كانط، التى تعد بحق اتجاهًا عقلانيًا أكثر انفتاحًا من غيره وأكثر مسايرة للعلم النيوتوني[٢]. فقد نجم التصور السائد اليوم في الأوساط الثقافية العلمانية لبنية العقل وحدود الإدراك البشرى من الرؤية التى تقدم بها كانط نتيجة جهوده لاستعادة مكانة العقل. بيد أن جهود كانط لم تود إلى استرجاع العقل المستدل المتطلع إلى إدراك الحقائق الكلية والجزئية معًا، بل إلى توليد عقل مختزل عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التي تواجه الإنسان، أو توجيه الفعل وفقًا لمبادىء كلية سامية[٣].

وتتولد المعرفة عند كانط من مصدرين أساسيين في الذهن، أولهما: استقبال التصورات أو قدره تلقي الإنطباعات، وثانيهما: القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات أو تلقائية الفهم. بالأول يعطى لنا الموضوع، والثاني يُفكر بعلاقة مع ذلك التصور -بوصفه مجرد تعين للذهن- يشكل كل من الحدس والفهم -إذن- عنصري كل معرفة لدينا، فلا الفهم من دون حدس يتناسب معها على نحو ما،

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) د.سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ٦٦ .

(٣) لؤى صافى: العقل والتجديد، ص: ٤٥ .

يمكن أن تعطى معرفة؛ ولا الحدس من دون فهم[1].

ويضيف كانط شيئًا ثالثًا إلى هذين المصدرين للربط بين شقىّ المعرفة، ويسميه كانط الحكم، خاصة وأن الحدس هو معرفة بالشىء؛ ولايوجد لديه آية تصورات ترابط بين الأشياء بطريقة مباشرة، لذلك جعل كانط الحكم يقوم بهذا الدور، أى دور الرابطة أو الوسط الذى تنتقل المعرفة عن طريقه[2].

ويؤكد كانط أن كل معارفنا إنما تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفهم وتنتهى فى العقل، الذى لايصادف فينا شىء أو ملكة أسمى منه يمكنها أن تعرف مادة الحدس وتحليلها إلى وحدة التفكير السامية[3]. وعلى الرغم من أن العقل لديه يحوى فى ذاته بعض التصورات والمبادىء، إلا أن هذه التصورات والمبادىء ليست مستمدة من الحواس أو الفهم. وإذا كان الفهم له القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد قواعد الفهم تحت مبادىء. فهو لايتصل -إذن- مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع، بل بالفهم كى يضفى على متنوع معارفها قبليًا، وبمفاهيم، وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية، أى وحدة من ضرب مغاير كليًا لتلك التى يمكن أن يقدمها الفهم[4]. وبذلك أصبح العقل مجموعة من المبادىء والقواعد التى نستخدمها تجريبيًا، وعن طريقها يلقى الحسى المتباين أطرًا صورية قبلية تسمح بإضفاء صبغة الوحدة التركيبية عليه، وهى وحدها تمثل الشرط القبلى

---

(١) عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض ، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومى، بيروت، ١٩٨٨م، ص: ٧٥ .

(٢) د.إبراهيم مصطفى إبراهيم : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت، ص: ١٠٨، ١٠٩ .

(٣) كانط: نقد العقل المحض، ص: ١٨٧ .

(٤) المصدر السابق، ص: ١٨٩ .

الأول لكل معرفة[1].

وهكذا يحرم كانط الإنسان من أية معرفة أخرى غير عقلية، ويحصر الجانب القبلي في بعض القواعد التي يعتمد عليها الفهم في إقامته المعرفة التجريبية. وبهذا يعتقد كانط أنه يستطيع الحفاظ على وحدة العقل وأزليته من تبدلات المضامين التجريبية، وأن إعطاء مبادىء العقل أساسًا صوريًا مطلقًا هو الكيفية الوحيدة للتخلص من هذه المعضلة[2]. وتأسيسًا على ذلك جعل كانط الجوهر Substance أو الشيء في ذاته Noumenon موجودًا حقًا، ولكنه بمنأى عن معرفتنا لأننا لانعرف إلا ما ركبناه من ظواهر[3].

ولذلك فقد عمد فشته إلى البرهنة على أنه ليس ضروريًا أن نفترض أي أشياء في ذاتها باستثناء الأنا[4]، كما حاول أيضًا أن يستخلص كل شيء من الأنا، بما في ذلك ما يحدّ هذا الأنا نفسه. ومن ثم فإن المصدر الأوحد للحقيقة والواقع، إنما هو الحرية الإبداعية للأنا. وليس من شك في أن فشته قد نجح في تخليص الفلسفة الكانطية من كل شوائبها المادية، خصوصًا وأنه قد أقام مذهبًا مثاليًا واحديًا وضع فيه نصب عينيه أن يتخلص من شبح "الشيء في ذاته"[5]. أما هيجل، فيرى أيضًا أنه لايوجد شيء في ذاته، ولاتوجد حقيقة مستقلة عن العقل[6].

---

(١) د.سالم يفوت: العقلانية المعاصرة ، ص: ٦٧ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٨٦، ٨٧ .

(٣) د.محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص:١٧٥ .

(٤) وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: ٢٨٩ .

(٥) د.زكريا إبراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠م، ص: ١١٧. وانظر: د.عبد الرحمن بدوى: شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م، ص: ٤٧-٧٥ .

(٦) انظر : هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ص: ١٦٧ . د.زكريا إبراهيم: هيجل، ص: ١٥٣، ٢٥١-٢٥٤. د. عبد الرحمن بدوى: شلنج، ص: ٩٧ .

وعلى الرغم من ذلك، فمن الممكن أن نقول -كما ينص وليم كلى رايت في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة -إنه منذ عام ١٧٨١م، يدين كل فيلسوف ذى أهمية بطريقة أو أخرى، بصورة إيجابية أو سلبية، بصورة واعية أو غير واعية، لكانط وأتباعه المباشرين[1].

غير أن الثورات العلمية التي حدثت في غرة القرن العشرين، قد أدت إلى ضرورة مراجعة الاعتبارات التي انتهت إليها العقلانيات السابقة. فقد سجل عام ١٩٠٠ بداية ثورة جديدة في العلم الطبيعي، ثورة هزت الأسس والمفاهيم التي بنى عليها الطبيعيون علمهم الكلاسيكي. وستكون مسألة "الأثير" Ether منطلقًا لنظرية النسبية -عند أينشتين (١٨٧٩-١٩٥٥) التي كسرت الإطار الأساسي لفيزياء نيوتن وميكانيكاه، إطار "الزمان المطلق" Absolute time كما ستكون مسألة "الاتصال" Continuity التي تبنى عليها النظرية الموجية Undulatary (Wave) Theory، هدفًا لضربة جديدة تأتيها من ميدان الطاقة Energy. ومن هنا ستنطلق نظرية الكوانتم Theory of Quantum -عند ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧)- التي تشكل هي ونظرية النسبية Theory of Relativity الدعامتين الأساسيتين للفيزياء الحديثة، فيزياء الذرة وفيزياء النواة[2]. فعلى عاتقي الكوانتم والنسبية -إذن- تقع مسئولية الانقلاب الذى حدث في طبيعة التفكير العلمي ومنظور العقل العلمي ورؤاه، أيضًا التقدم المتسارع للعلم[3].

---

(١) وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: ٢٤٦ .

(٢) انظر : د.الجابرى: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٣٣٤-٣٨٥ .

(٣) د. يمنى طريف الخولى: فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص: ٢٣٥ .

ولعل أبرز تأثير للثورات الفلسفية والعلمية -التى أشرنا إليها سابقًا- ينحصر فى نزع صفات التجريد والإطلاق والقداسة عن العقل، وذلك بالكشف عن حدوده القبلية البشرية، وعن أسسه التاريخية واللغوية والعلمية. ومعنى ذلك أن العقل الذى كان أداةً للنقد، صار موضوعًا له. وكان من نتائج هذا النقد تعدد تصورات العقل، مثل العقل الديكارتى ، والكانطى، والهيجلى، وعقل التحليليين، وعقل البرجماتيين، وعقل الوضعيين، وعقل الماركسيين، وغير ذلك. وكان من بين هذا النقد أيضًا أن أضحى العقل أعدل قسمة بين الناس، و لم يعد حكرًا على الخاصة منهم، وصارت إنتاجاته العلمية تعم كل الناس، بعد أن أعيد توجيه فعاليته الخلاقة نحو الطبيعة بدلاً من انصرافه القديم إلى ما بعد الطبيعة Metaphysics[1].

لم يعد العقل -إذن- مطلقًا خارج الزمان والمكان[2]، بل صار ملزمًا بأن يتعلم من التجربة والخبرة Experience، وبأن يتكيف لها. كما أصبح التخلى عن التشدد الميتافيزيقى ضرورة ما بعدها ضرورة. لهذا فالعقلانية المعاصرة فى انشدادها للعقل لاتفعل ذلك عن إعتقاد منها إنه شىء اكتمل تكوينه من قبل، أو أنه شىء ناجز، بل على أنهُ فى طور التكون والنشأة وفى طور التأسيس. والعقل كى يكون بحق أداة تأسيس وتأطير يضطر كل حين إلى تأسيس نفسه من جديد، ذلك بنفى ذاته وتجاوزها[3].

ولهذا تؤمن العقلانية المعاصرة -التى ترتبط بالعلم- بدينامية العقل الجدلية

---

(١) د. المصباحى : تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٧، ٥٨. وانظر: د.مقداد نديم عبود: بين القطعية والحق، ص: ٢٩ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٩ .

(٣) د.سالم يفوت: العقلانية المعاصرة، ص: ٨٧ .

وبحوار العقل والتجربة وبانفتاح كل منهما على الآخر، إلا أنه حوار تكون فيه المبادرة دائمًا للعقل وليس للتجربة. وفى هذه العقلانية يراجع العقل نفسه ويعيد فيها النظر باستمرار، فهو نقاش أزلى وصراع أبدى مع ذاته. ولذلك فالعقلانية المعاصرة هى عقلانية سجال، المفاهيم فيها خلاصة نقد المفاهيم وحصيلة الانتقادات الموجهة إلى المفاهيم السابقة[1]. فقد اتحدت العقلانية مع الوظيفة النقدية، أى أنها ارتدت من مذهب أو أيديولوجيا إلى منهج، يجدد أجهزته المفاهيمية ومعاييره مع تجدد موضوعاته وشدة إلحاحها على الوعى الحضرى[2].

فالعقلانية المعاصرة -إذن تؤمن بتاريخية[3] "Historicity" العقل[4] وهذا يعنى أن العقل له تاريخ وسجل تكتب على صفحاته مختلف المراحل الأثرية التى مر بها عبر تغير المذاهب وتطور العلوم والأوضاع الاجتماعية والتاريخية[5]. وبالتالى أصبحت العقلانية مفهومًا كليًا يشمل الكون والحياة والماضى والمستقبل[6]؛ كما أضحت أكثر مرونة فى استكشافها لمجالات جديدة للبحث، وفى صياغتها لموضوعات وإشكاليات جديدة للتأمل والخلق[7].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٨٧، ٨٨ .

(٢) مطاع صفدى : استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومى، الطبعة الأولى، بيروت ،١٩٨٦م، ص :٢١٦ .

(٣) يعنى مفهوم التاريخية دراسة التغير والتطور الذى يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات (محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص: ٢٣) .

(٤) د.سالم يفوت: العقلانية المعاصرة، ص: ٩٠ .

(٥) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٩ .

(٦) د.صالح السنوسى : العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربى، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٧٣ .

(٧) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٩ .

في ضوء ما سبق، نؤكد أن سلطان العقل "Power of Reason" هو الذي لقياس لدرجات الحضارة، فالأولوية في البناء الحضاري للعقل وفكره، فمن أن تكون للإرادة وفعلها[1]؛ إذ إن العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلغه بلغة من اللغات، وهو المسئول عن عمليات تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات الفلسفية والعلمية[2].

ومن ناحية أخرى ، فإن مدار التقدم الحضاري -وهو الفاعلية العقلية دون سواها- يختلف عبر مراحل التاريخ باختلاف ميدان النظر، والذي تحدده ظروف كل عصر من العصور[3]. فقد كانت رغبة قدمائنا من الفلاسفة -من وراء اشتغالهم بالبحث في العقل وما لزم عنه من علوم وفلسفة- أن يحققوا للإنسان قربًا أكثر من الموجود، ولذاته حضورًا أقوى على مستوى المعرفة والوجود المطلقين. ولعلهم حققوا ذلك بكيفيتهم الخاصة -عبر مسلك الماهية والعقل- وبالقدر الذي سمح لهم به زمانهم[4].

أما اليوم، فقد غدا العلم بامتداده التقني على مستوى الطبيعة والصناعة، والعقلاني على مستوى الإنسان والمجتمع والسياسة، يمثل القوة الحاسمة للإنتاج ولعلاقاته في الآن نفسه. ولم يعد مجرد معرفة نظرية أو تحليل للطبائع الثابتة الذي ينأى بنفسه قدر الإمكان عن التأثير في الواقع[5].

---

(1) د. زكي نجيب محمود : ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، الطبعة الرابعة، بيروت-القاهرة، ١٩٨٩م، ص: ١٩٩ .

(2) محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥م، ص: XV .

(3) د.زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ص: ٢٠٢ .

(4) د.المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤ .

(5) د. المصباحي : من المعرفة إلى العقل، ص: ١٤٠ .

ولذلك فإن علوم اليـوم وفلسـفة اليوم قـد التمسـت تحقيـق القـرب مـن الموجود على نحو مغاير لمسلك قدمائنا، وذلك بالإبقاء على الموجود ماثلاً أمام الأعين. وقد جرى ذلك بفضل إلغاء فكرة الحقيقـة أو الماهيـة المتواريـة بداخـل الشيء أو المتعالية عنه، وتعويضها بفكرة الدلالـة التى تكـون ثمـرة حـوار بـين الإنسان والشـيء، ومنـاظرة بـين الإنسـان والإنسـان، وتفـاعل بـين مكونـات التاريخ. وبالتالى أصبح الإنسان يشعر بأنه فى عالم هو فى ملكه أو ينتمى إليه، لأنه هو صانع دلالته ودلالات ما يوجد حوله (١).

فالعقل الإسلامى كان مطلقًا لأنه كان متجذرًا فـى العمـق الأنطولوجـى للوحـى ومرتكـزًا عليه. وأمـا العقـل الحديـث، فقـد خسـر هـذه الضمانـة الأنطولوجية، لأنه تحرر من الدين أو اللاهوت وأصبح مستقلاً بذاته. ولكنه إذا تحرر أصبح أكثر مسئولية وأقل أمانًا واطمئنانًا. فهـو قـد عـرف لأول مـرة أن أحكامه ومقولاته تاريخيـة متغيرة بتغير العصـور والأزمـان والأدوات المعرفيـة المتوافرة فى كل عصـر وكـل جيـل. ولهـذا السـبب يـبدو العقـل المعـاصر أقـل إطلاقية وأكثر حرية وحركية(٢).

ولهذا، فالفارق بين العقلانية الموروثة عن الحضارة الغربية وبـين العقلانيـة الموروثة عن أهل الكلام والفلسفة فى الحضارة الإسـلامية كبـير، فـالوحى فـى عقلانية الغرب هو محض موضوع للمعرفة، أمـا فـى الحضـارة الإسـلامية فإنـه يظل -حتى لدى أشد أنصار النزعة العقلية تطرفًا- مصدر المعرفة بقدر مـا هـو موضوعها(٣).

---

(١) د.المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤ .

(٢) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، ص: ١٩٤، ١٩٥ .

(٣) جورج طرابيشى: مذبحة التراث، ص: ٣٥، ٣٦ .

لقد تغيرت -إذن- الإشكالية الفلسفية التي نحن بصددها تغيرًا جذريًا، فلم يعد الإنسان هو الإنسان، ولا العلم هو العلم، ولا العقل هو العقل، ولا الأشياء هي الأشياء؛ كما لم تعد العلاقات والرهانات المعرفية والإنسانية هي ذاتها. لذلك لا أمل لنا في أن تسعفنا عقلانيتنا التقليدية لمواجهة واقعنا الجديد[1]؛ لاسيما إذا اعتبرنا العقل حدًا للإنسان وأداة لتحريره من عناء الطبيعة وقساوة الإنسان. وبخاصة إن نظرنا إلى العقل باعتباره لايقبل سوى دلالة واحدة ذات بعد إيجابي فقط، وهو الحصول على المعرفة وتحقيق التقدم للبشرية. عندئذ تغدو الدعوة إلى عقل متعال دعوة لمناهضة العقل والإنسان معًا[2].

فمن الخطأ -إذن- أن نحيل على القدماء- من أمثال الغزالي أو ابن رشد أو ابن تيمية -مشكلاتنا أو صعوباتنا كما يفعل فريق من دعاة العقلانية، أو نلجأ إليهم لحل مشكلاتنا الراهنة كما يفعل فريق آخر، لأن من يفعل ذلك لايشهد إلا على عجزه، قياسًا على ما حققه الماضون من الإنجازات الفكرية في مختلف حقول المعرفة. والأحرى أن نعود إليهم ونقرأهم لتجاوز أسئلتهم وصرف إشكالياتهم والتحوّل عن مفهوماتهم[3]. فلابد -إذن- من صياغة عقلانية إسلامية جديدة تعمل على التواصل والتفاعل مع ما يجري الآن في محيط القرية الكونية المعاصرة . فماذا نحن فاعلون ؟

---

(١) د.المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤ .

(٢) د.المصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ١٣٧ .

(٣) انظر: علي حرب: الماهية والعلاقة، ص: ٢٧. د.أحمد محمود صبحي: وحلها الإنسان.. مقالات فلسفية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٢٦٩. محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: IX, VIII .

الفصل الخامس

نحو استراتيجية معرفية جديدة للفكر الإسلامى فى عصر العولمة

تقف أوروبا وحضارتها المعاصرة اليوم -أى فى عصر العولمة- على أعتاب "عقل جديد"، لعل تيار ما بعد الحداثة Postmodernism هو المشكل لإطاره النظرى . وذلك على الرغم من أن أسس هذا التيار لم تتبلور بعد بشكل واضح ومحدد، فهو يشمل مفكرًا يحاول أن يؤسس لعقلانية جديدة مثل هابرماس، وآخر يحاول أن يهدم هذه العقلانية مثل فوكو، وآخر يفككها مثل دريدا. بالإضافة إلى التيارات التى أفرزتها الثورة العلمية والتقنية الجديدة[1].

فلاشك فى أن التطور العلمى فى العقود الثلاثة من القرن العشرين، قد أدى إلى تراكم حجم من المعارف العلمية وتطبيقاتها يزيد على كل ما أنجزه البشر منذ فجر الحضارة، ووصل تسارع المعرفة فى بعض مجالات العلم إلى درجة من الشدة تفوق قدرة أكثر المتخصصين على المتابعة المتأنية[2]. وقد صاحب ذلك اعتقاد راسخ بأن العالم الذى نحياه الآن بصدد ثورة علمية وتقنية أو ثورة ثالثة ، وأنها ستحدث تغييرات حادة، بمعدلات متسارعة لم يشهدها المجتمع الإنسانى من قبل. وذلك على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والتعليمية، بل والثقافية أيضًا[3].

وتجدر الإشارة هنا -بصورة موجزة - إلى أهم منجزات هذه الثورة الثالثة، والتى تتمثل فى تلك التطورات المتسارعة جدًا فى عالم الكمبيوتر،

---

(1) تركى الحمد : الثقافة العربية فى عصر العولمة،ص: ١١١ .

(2) د.أحمد شوقى : العلم ثقافة المستقبل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ١٠٨.

(3) حسين معلوم : التوازن واللاتوازن فى معادلة التمايز -الاتصال الحضارى، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجى العربى)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ١٧٧.

والإضافات النوعية الجديدة فى مجال البرامج أو الأجهـزة. أمـا الإنجـاز الآخـر، فهو التطورات المثيرة فى تقنية المعلومات والابتكـارات فـى أشـباه الموصـلات والألياف الضوئية القادرة على معالجـة المعلومـات وتخزينهـا واسـترجاعها، مما أدت إلى تحويل البيانات والمعلومـات والمعـارف إلى سـلع وخدمـات مرغوبـة، وكيف أنهـا تـدر أرباحًـا تفـوق أربـاح كـل القطاعـات الإنتاجيـة الأخـرى. وبالتالى تحولت تقنية المعلومات إلى أهم مصدر من مصـادر الـثروة، وقـوة مـن القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية الكاسحة فى عـالم اليـوم. وأمـا الإنجـاز الأخير لهذه الثورة، فهو ينحصر فى تلك المسـتجدات التـى حدثـت فـى مجـال الهندسة الوراثية من تفكيك الجينات الوراثية للكائنات الحية. وبالتالى الدخـول إلى عالم الخلق الصناعى والمختبرى لجميع الكائنـات النباتيـة والحيوانيـة بمـا فـى ذلـك الإنسـان؛ وذلـك بعـد تحديـد الخارطـة الوراثيـة أو الجينـوم البشـرى بأكمله[1].

وقد أدت هذه المستجدات السابقة فـى ميـادين الهندسـة الوراثيـة وتقنيـة الإتصالات وعالم الكمبيوتر -بالإضافة إلى التطورات التى رافقت هذه الثـورة أيضًا فى مجال تقنيات الفضاء والطب والفيزياء- إلى فتح آفاق معرفية لانهائيـة لفهم أدق تفاصيل الكون والحياة والمادة، وفهـم مكوناتهـا وتفاصيلهـا الدقيقـة والغارقة فى الدقة، بما فى ذلك نشأة الكون وبروز الحياة على الكـرة الأرضيـة وبنية ووظيفة الجزيئات والوحدات الوراثية للإنسـان[2]. ومـن ثـم فـإن الثـورة العلميـة والتقنيـة المعـاصرة سـيكون لهـا تأثيرهـا الواضـح فيمـا استقرت عليـه المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية؛ كما ستؤثر أيضًا -أو أثرت بالفعل- فى

(١) د.عبد الخالق عبد الله : العولمة ... جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، ص: ٦٤-٦٦ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦ .

نظام القيم، وتشكيل رؤية الفرد، نظرًا لما أحدثته، وما سوف تحدثه من تغيرات جوهرية أو نوعية فى أنماط السلوك والمعايير .

ومن ناحية أخرى، فإن ما نشاهده اليوم من مظاهر القوة والسيطرة أو الهيمنة من أمريكا وأوروبا الغربية يتأتىّ من امتلاك قوة العلم، وتوافر الوسائل العلمية أو التقانة المعاصرة. فقد باتت الثورة العلمية والتقنية المعاصرة من أهم الأدوات أو الوسائل الرئيسة للهيمنة أو السيطرة الحضارية من طرف القوى المالكة لها، بل أصبحت من الناحية الاستراتيجية ضرورية لتكريس وتعميق الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية، بالإضافة إلى الهيمنة العسكرية كما هو ملاحظ فى كثير من بلدان العالم العربية والغربية .

فالعولمة -إذن- قد وضعت العقل نفسه أمام تحديات جديدة، وهى تلزمه بترتيب مفاهيمه، لا بل وإعادة النظر فى حقيقة المفاهيم تلك، ومدى جدواها، وفاعلية دلالاتها، ومدى نجاعتها، وهو يعيش (ومن الداخل) عالم مفاهيمه الذى من ناحية رفعه إلى مستوى الحقيقة المستقلة عما يجرى، باعتباره منتج رموز، وسكنى أفكار، ومأوى معان، يمور بالمتغيرات. ومن ناحية ثانية جعله فى مستوى الاتصال والتواصل والتفاعل مع ما يجرى. فثمة حراك مستمر لمعانيه ومفاهيمه، وثمة مواجهة قوية وعنيفة وصاخبة وخفية بين تصوراته وأفكاره المعلومة، وما يعده حقائق جلية[1].

فوظيفة العقل -إذن- أن يكشف الاتساق فى الواقع باعتباره شرط استيعابه والتعامل معه، وهو ما نسميه العقلانية. وللعقل من أجل ذلك

---

(١) إبراهيم محمود : العولمة .. هل هى انفجار الهوية؟ ، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجى العربى)، معهد الانماء العربى، بيروت ،١٩٩٨م، ص: ١٦٥ .

استراتيجيته الخاصة التى لابد أن تختلف باختلاف الواقع الذى يسعى إلى تنظيمه أو بث الإنسجام فيه. فإذا كان هناك مبدأ كوني للعقل، أى لاشتغال العقل، فليس هناك معقولية خارج الحضارات والمجتمعات ، وعندما يتبدل الواقع جزئيًا وفى سياق المدنية نفسها، يستطيع نظام العقل -أى جملة المفاهيم الأساسية المحركة للوعى والموجهة له - أن يعيد- من المنطلقات الاستراتيجية نفسها- ترتيب مفاهيمه أو تحويرها حتى يحتفظ بالمطابقة بين محتواه والواقع الفعلى. أما إذا كان تبدل هذه الحقيقة عنيفًا وشاملاً، أى تبدلاً فى الحضارة، دون أن تكون عناصر هذا التبدل موجودة بالأساس فى النظام العقلى، فإن هذه المطابقة تصبح مستحيلة دون إجراء تعديلات جوهرية فى العقلانية، أى فى تنظيم مفاهيم العقل وطرائق عمله[1].

ومن المؤكد أن كل مجتمع هو الذى يحدد عقلانيته انطلاقًا من المعارف العلمية التى اكتسبها وحسب شروطه الثقافية الخاصة؛ وأن إدراك هذه الحقيقة التاريخية والإجتماعية للعقل هى وحدها التى تسمح لنا برؤية إمكانيات التغير الفكرى واحتمالاته وطرق تحقيقه. ومن ناحية أخرى، فإن التراث الثقافى يلعب دوراً أساسيًا فى تكوين سلسلة الإحالات الرمزية لهذه العقلانية، وبلورة لباسها أو شكلها العام. وتطور العلم الإنسانى لايمحو هذه الأشكال ولايلغيها. فلكون العرب مسلمين دلالة وأثر فى فهم عقلهم وتطور مفهوم العقلانية عندهم، كذلك الأثر وتلك الدلالة التى تلعب فى تكوين مفهوم العقلانية الغربية وفى تحديد أشكال تطورها. وهذا يعنى أن للثقافة تاريخًا لدى كل مجتمع، وأنه من غير الممكن حذف هذا التاريخ باسم عقلانية كونية قياسية، وأن العقلانية هى مسألة ثقافة لامسألة علم؛ بل إن عقلانية كل

---

(١) د. برهان غليون : اغتيال العقل، ص: ١٥٩، ١٦٠ .

حضارة هى التى تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطوره[1].

فمن الخطأ -إذن- أن نعد النموذج الغربى مثلاً يحتذى به فى عملية التغيير الحضارى التى تجابهنا اليوم. كان هذا النموذج -ولايزال- مصدر إلهامنا فى كل ما نفكر، وفى كل ما نصنع، ومازلنا فريسة التموية الذى حمله إلينا مثقفونا بتقديسهم "للتراث الغربى" و"الحضارة الغربية"، وبعجزهم عن اتخاذ أى موقف نقدى صحيح نحوها، فأصبحنا نأخذ بكل ما هو غربى ونرفض كل ما يناقضه فى ثقافتنا العربية الإسلامية[2].

وكل دعوى أو ادّعاء يدّعيه أحدنا بأن ثمة شكلاً يمثل العقلانية أو نموذجًا يحتكرها، مآله الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل. فوضع العقلانية موضع النقد- سواء أكانت قديمة أم حديثة، إسلامية أم غربية- يفسح المجال لتعامل جديد مع العقل، بل هو يعنى أن المجال مفتوح أمام كل هوية ثقافيه أو مجموعة حضارية، لكى تبتكر عقلانيتها التى تصنع من خلالها حقيقتها، فتُغيِّر بذلك علاقات القوة والمعرفة والثروة، بينها وبين غيرها[3]. ولهذا، فنحن فى حاجة قصوى إلى أن نمارس عقلنا بصورة فعالة، بإنشاء صيغ عقلانية جديدة تتيح لنا نسج علاقات مغايرة مع الواقع[4].

فالأزمة -إذن- أزمة عقل قبل أن تكون أزمة وضع (أى نكون أو لانكون بصدد العولمة)، وبدون صلاح الأول لايمكن للثانى أن يستقيم،

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٢٥، ٢٢٦ .

(٢) هشام شرابي : مقدمات لدراسة المجتمع العربى، دار نلسن ، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٠٥.

(٣) على حرب: الماهية والعلاقة، ص: ٢٥٥، ٢٥٦ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٧ .

والاعتراف بالمرض أول خطوات الشفاء[1]. فهل نستطيع أن نصوغ عقلانية إسلامية معاصرة تعمل على استنهاض المجتمع العربى الإسلامى فى ضوء المتغيرات العلمية والتقنية المعاصرة، وبعبارة أدق تعمل على أن يكون له موقع فى قلب عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين ؟

إن خيرَ وسيلة للتواجد فى عصر العولمة والاندماج فيه، ومواجهة المتغيرات والتحوّلات العالمية وفهمها بعقلية أو عقلانية جديدة، هى صياغة استراتيجية أو منهجية معرفية جديدة تكون بمثابة القلب المحرك للفكر العربى والإسلامى . ولما كانت الحداثة Modernism الغربية قد أتاحت أو فرضت علينا ضرورة تجديد الفكر العربى الإسلامى بالإعتماد على العقل باعتباره مطلبًا ثقافيًا ؛ فإن ما بعد الحداثة أو العولمة قد أتاحت ضرورة تجديده بالإعتماد على العقل باعتباره مقومًا تنمويًا. فليس ثمة شك -إذن- فى أنه لاسبيل لتحقيق أو نجاح هذه الاستراتيجية المعرفية بغير تعميق المعرفة ومضامينها وتبيئه المعلومات وتقانتها، سواء فيما يتعلق بتنمية Development القدرة على امتلاكهما، أو تنمية طرق تعليمهما، أو الاجتهاد فى تبيئتهما.

فلنتعلم -إذن- كيف نتواجد، لا أن نستسلم أو ننكر هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، لأن الاستسلام أو الإنكار سيفيضيان حتمًا إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الانتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية. فنتيجتها العملية هى الاستيعاب، والتبعية، والخروج من التاريخ[2]. ولذلك فنحن لسنا مع ، أو ضد العولمة، ولكننا مع النظرة النقدية الواعية للعولمة ولغيرها من التيارات

---

(١) تركى الحمد: الثقافة العربية فى عصر العولمة، ص: ٢٣ .

(٢) محمود أمين العالم : العولمة وخيارات المستقبل، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ٢٨ .

الوافدة[1]. ومن ثم فإن تحرير التفكير وتأجيج الروح النقدية وبالتالى العقلية الإبداعية على مستوى المجتمع العربى الإسلامى (أفراد وحكومات)، هو الشرط الرئيس والضمان الوحيد لصياغة أو بناء أية استراتيجية معرفية للفكر العربى الإسلامى فى عصر العولمة. ومن دون شك، فإنه لا نجاح لهذه الاستراتيجية بغير الوسائل التالية:

أولاً: العقلانية والروح النقدية :

لابد أن تتوفر العقلانية والروح النقدية أو العقلانية النقدية على صعيد المجتمع نفسه، فى صورة ديمقراطية تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة[2]؛ وذلك لأن الديمقراطية فيما تفرضه من عقلانية وروح نقدية، وترتكز على المناقشة الحرة.. تزيل من عقول الناس مفهوم السلطة المطلقة التى لاتناقش. فالعقلانية النقدية -إذن- ثمرة من ثمار الديمقراطية، لاسببًا لها. وهى بالتالى الشرط الضرورى للانتقال بالوعى من الاستسلام إلى المحاكمة[3].

وقد أكد الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم أن حق الاختلاف والمغايرة وحرية الرأى والتعبير عنه ثابتة لغير المسلم على المسلم، وثابتة للكافر على النبى ﷺ، أفلا يكون من باب أولى ثبوتها للمسلم على المسلم؟ وإذا

---

(١) د.محمود حمدى زقزوق: الإسلام فى عصر العولمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص:٨.

(٢) د.سالم يفوت: أسباب تعثر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى- العدد ٥٧)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ٣٧ .

(٣) على حسين الجابرى : إشكالية الحرية فى الفكر العربى المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٣٥٥.

جوّزنا حرية الاختلاف في المجتمع وفي العالم بين المسلمين وغير المسلمين، أفلا نسلم به للمسلمين فيما بينهم؟[1]. فلتكن حرية التفكير -إذن- جزءًا من عقيدتنا التي لاتقبل الدفع، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لايبلى. إن ذلك خير وسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد الذي أودى به، وخير وقاية لنخبتنا من كل دعوة لاتحترم العقل ولاتدين بالتحرير[2].

ولهذا، فإن شيوع مفاهيم النقد البناء في المحيط الاجتماعي، يبدد الجمود وينهي الرتابة ويبث الحيوية والحياة في أرجاء المجتمع، ويزيد من مستوى المسئولية العامة، ويساهم في بلورة قوى اجتماعية جديدة وإنضاجها حتى تأخذ على عاتقها دور التجديد والتطوير في المحيط الاجتماعي[3] إن حياة بغير حرية لهي الموت المحض، وإن وجودًا من غير فكر حر لهو العدم، وإن مدنية لاتقوم على التحرر والتبصر لهي الوحشية الأولى ولو كانت في أحدث طراز[4].

فالنقد -إذن- مشروع عقلاني، ومسلك لتحليل إيقاعات الوجود والموجودات من خلال تكونها الحيوي وتفككها؛ وهو في حال اعتماده، ثقافيًا أو حضاريًا، منهج اجتهادي يتعامل مع كل معطى، تعاملاً تساؤليًا، اندهاشيًا، تجديديًا. فحين لايكون إكراهُ في المعرفة، يباشر العقل حريته بكل استقلالية، فيتناول الأمور كما تتراءى له، كما تبين من خلال تبايناتها

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: أزمة تفعيل الفكر الإسلامي، ص: ٣١ .

(٢) علال الفاسي: النقد الذاتي، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م، ص: ٥٤ .

(٣) محمد محفوظ : الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٢٢ .

(٤) علال الفاسي: النقد الذاتي، ص: ٨٦

وتناقضاتها، وتغدو المعرفة مشاركةً فى توليد المعنى، لانقل نصٍ عن نص[1].

ولذلك ينبغى التفكير فى إشاعة المناخ النقدى، الذى يحاول أن يقرأ الواقع قراءة واعية متأنية، تستشرف المستقبل، ولاتتجاهل الحاضر، كما لاتتناسى الماضى. قراءة قادرة على تفعيل العناصر الديناميكية فى التراث، واستلهـ كطاقة قادرة على تحريك الحاضر، قراءة لاتختزل الحاضر أو تجتزىء . . سى، وإنما تستكشف النسب الفكرى بينهما كى يتحول الماضى إلى حاضر يحاور المستقبل[2]. فالنقد -إذن- يعنى التحرر من التبعية المطلقة للأنا والآخر، ويساعد على تشكيل العقلية الإبداعية القادرة على الاجتهاد والتجديد، ومن ثم على التفاعل والحوار الحضارى.

ثانيًا: التحرر من التبعية للآخر:

يتوجب علينا -إذن- التعامل النقدى مع الآخر، أى الدخول مع ثقافته التى تزداد عالمية فى حوار نقدى. وذلك بقراءتها فى تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها فى نسبيتها، وأيضًا التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية[3]. فكما ينبغى لنا الاستفادة من جهود أسلافنا من فلاسفة وعلماء وفقهاء، فإنه يتوجب علينا أيضًا الاستفادة من نتاجات الثقافة الغربية، دون أن يكون ذلك كله حاجبًا عن استخدام عقولنا فى التعامل مع واقعنا

---

(١) خليل أحمد خليل: النقد وعقل النقد، ص: ٥

(٢) عبد الجبار الرفاعى: جدل التراث والعصر، دار الفكر المعاصر- دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠١م، ص: ٢٩.

(٣) انظر: د.محمد عابد الجابرى: إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ٤٤. د.محمد عابد الجابرى: إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، (مقال ضمن كتاب التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى)، ص: ٥٥.

المتحرك. فالعقلانية الحقيقية بقدر ما هى تحرر للفرد واستقلالية للذات، هى أيضًا الاستخدام النقدى والواعى للعقل فى تعامله مع نتاجات الأخرين[1].

ومن الضرورى أن تكون حركة النقد محاولة للكشف عن الآليات اللامعقولة والممارسات المشبوهة فى ثقافة الآخر؛ كما يجب أيضًا أن تكون إبرازًا للمعقول والصالح فيها، وليس مجرد اندفاعًا وراء نسسق أيديولوجى يحتكم إلى تراث كان نتيجة لتفاعل بين عناصر تنتمى إلى واقع غير هذا الواقع، وعصر غير هذا العصر. والنقد بهذا المعنى ليس ممارسة منفصلة من أية رقابة بحيث يجيز المرء لنفسه قول ما يشاء دون قيد ولاشرط، بل إن النقد فى أسمى معانيه هو عودة إلى العقل للإهتداء بهديه من أجل مراجعة ما يبدو من ثوابت، وتعرية ما يبدو بداهات. إنه تفكيك لقوالب صنعها غيرنا وأصبحت مع الزمن قواعد لايجوز الاقتراب منها، وأصولاً يجب احترامها. والنقد بهذا المعنى فعل يقاوم سلطة الماضى والوارد والمنجز، من احل إعطاء الواقع حقه فى التعامل معه بشكل مباشر دون وسائط[2].

ولما كان الفرد أو المجتمع الذى يرمى إلى تغيير ذاته لايستطيع النجاح فى هذه العملية، دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة الذات. فإن المعرفة الذاتية هى الشرط الأساسى للتغيير الذاتى، فى الفرد كما فى المجتمع. ولاتكون هذه المعرفة مجرد نظرية، بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد، والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التى ينطلق منها سلوكنا الاجتماعى، وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا. فلايمكن تغيير الواقع -إذن- إلا بكشف النقاب عن

---

(١) قاسم شعيب : العقل الإسلامى (هموم التحرير والتنوير) (مقال ضمن مجلة الوعى المعاصر-العدد ٦، ٧)، دمشق، ٢٠٠١م، ص: ١٧١ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧١، ١٧٢ .

حقيقته، وما عملية الكشف هذه إلا عملية المعرفة النقدية الذاتية الهادفة إلى تغييره[1]. ومن ثم فهى الشرط الرئيس لتجديد فكرنا العربى الإسلامى بما يستجيب لمتطلبات عصر العولمة ويفى بحاجاته .

فالعولمة -إذن- تمثل بالنسبة للعرب والمسلمين دعوة غير مباشرة إلى ممارسة "النقد الذاتى"[2]، ليعيدوا النظر فى تراثهم الذى يحدد هويتهم وخصوصيتهم، ويعيدوا النظر فى إمكاناتهم الاقتصادية والعلمية التى تحدد مشاركتهم الفعالة فى الواقع المعاصر، وهذه الدعوة تأتى بطبيعة الحال دون قصد من أصحاب العولمة. وإذا كانت العولمة تمثل تحديًا خطيرًا للعرب والمسلمين، فإنه تحدٍ مفيد إذا أحسنوا التعامل معه بأسلوب عقلانى بعيد عن التشنج والانفعال[3]. فلابد -إذن- من إمعان النظر العقلى النقدى فى التراث العربى الإسلامى، لتجديد فكرنا وتحديث أدوات تفكيرنا من أجل المشاركة الإيجابية الفاعلة فى عصر العولمة .

ثالثًا: النقد الذاتى :

يشكل التراث العربى الإسلامى مصدرًا هامًا من مصادر المعرفة الذاتية للفرد أو للمجتمع العربى الإسلامى، فهو الذى يحدد هويتنا وخصوصياتنا العربية الإسلامية. ذلك لأنه لم يكن فقط انعكاسًا أيديولوجيًا للواقع الاجتماعى والاقتصادى فى الحضارة العربية الإسلامية، بل كان يضم إلى

---

(١) هشام شرابى: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، ص: ٩١، ٩٢ .

(٢) انظر: يوسف عمرتوش: النقد الذاتى خطوة على الطريق، (مقال ضمن مجلة البيان-العدد ١١٥)، مطابع الأهرام ١٩٩٧م، ص: ٢٤-٢٩. د.هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربى، ترجمة: د.المنجى الصيادى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ١٤٥-١٥٤.

(٣) د.محمود حمدى زقزوق: الإسلام فى عصر العولمة، ص: ١٠ .

جانب ذلك رؤى ومفاهيم وتصورات دينية وفلسفية وأخلاقية وعلمية انتقلت إليه من الحضارات القديمة؛ مما يجعل الجانب الإنساني فيه يحتل مكانة بارزة إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها فيه الإسلام كدين[1] .

ومهما يكن الأمر، فإن التراث هو الهوية الثقافية للمجتمع العربي الإسلامي، والتي من دونها يضمحل ويتفكك داخليًا، وقد يندمج ثقافيًا في أحد التيارات الحضارية والثقافية العالمية القوية[2]. ذلك لأن التراث يختزن إمكانات النهوض والإبداع في حياة الأفراد والشعوب، وهو زادها التاريخي ولاتتحقق المنعطفات الكبرى والنهضات في حياة المجتمعات أو الأمم من دون زاد تاريخي، فالنهضة يحتضنها تراث المجتمع أو الأمة ويغذيها[3]. ومن ثم فإن أي مجتمع أو أمة لاتستطيع أن تسير إلى الأمام بقدم راسخة وثابتة وشجاعة إلا إذا وعت جذورها في تراثها، وربطت خيوط حاضرها ومستقبلها بما ماثلها وشابهها في صفحات ماضيها، القريب منه والبعيد[4].

ولكن الهوية الثقافية ليست حلاً معطى قابعًا في التراث، إذا أحييناه حصلنا على هوية شخصية، وإنما يستدعي ذلك تجديد التراث وإعادة تركيبه وصياغته في ضوء مشكلات العصر، دون أن يعني ذلك نفيه أو تشويهه[5]. فالتراث ليس ماضيًا مضى، بل هو جزء من بنية الحاضر، يمارس فاعليته وحضوره في العقل والخيال أو في التصرف والمسلك، سواء عبر النصوص

---

(١) د.محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص: ٣٨ .

(٢) د.أكرم ضياء الدين : التراث والمعاصرة (كتاب الأمة)، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الطبعة الأولى، قطر، ١٤٠٥هـ، ص: ٣٥ .

(٣) عبد الجبار الرفاعي : جدل التراث والعصر، ص: ١٩ .

(٤) د.محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، ص: ١١ .

(٥) د.برهان غليون: اغتيال العقل، ص: ٣٤٤ .

والخطابات، أو عبر الأعراف أو التقاليد. فإما أن يتعامل معه كمعطى أو كرأسمالي رمزي ينبغي صرفه وتحويله إلى معرفة حية أو إلى مبادرات خلاقة، وإما أن نقع أسراه، لكي يصرفنا هو عن الانخراط فى صناعة العالم[1].

ومن هنا تأتي مسألة التعامل العقلاني النقدي مع التراث وأهميتها، أو نقد العقل العربي الإسلامي؛ أي الدراسة النقدية لجميع الشروط التي يجب أن يستوفي بها العقل عندما يقدم قضية أو تأويل أو نظرية حتى في الأمور المتعلقة بالإيمان والدين وجميع القيم الموروثة والتقاليد التي قدسها الزمان[2]. فالتراث لاتتحدد قيمته ولاتعلو مكانته إلا إذا كان موضعًا للنظر العقلي والتحليل العلمي[3].

وليس الغرض من التعامل العقلاني النقدي مع التراث هو تحليل محتوياته تحليلاً علميًا فحسب، وإنما الغرض الأول ينحصر في إعادة قراءته في ضوء مستجدات عصر العولمة وما يفرضه من تحديات. وذلك لتكون هذه القراءة المعاصرة أساسًا لتحليل الواقع واستشرافًا لآفاق المستقبل .

إن إعادة قراءة التراث لن تكون معينًا للتحديد الثقافي المعاصر، ما لم تكن فعلاً معرفيًا منتجًا. ولهذا فشرط القراءة وعلة وجودها أن تختلف عن المحتوى أو النص التراثي الذي نقرأه، وأن نكتشف فيه ما لم يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل[4]. ومن ثم يتبين أن الدعوة إلى استخدام الأدوات

---

(١) على حرب: الماهية والعلاقة، ص: ٦٨ .

(٢) محمد أركون: التراث... محتواه وهويته -إيجابياته وسلبياته، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، ص: ١٦٦ .

(٣) د.إبراهيم بدران : حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، ص: ٢٣٧ .

(٤) على حرب: النص والحقيقة (نقد النص-جـ١)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت-الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ص: ٢٠، ٢١ .

العلمية الجديدة فى الفهم أولاً، وفى التحليل والتنظير ثانياً، مطلب أساسى فى دراسة التراث الإسلامى، وفى إعادة تحريك فكرنا المعاصر[1].

وهذا يعنى أن الدعوة إلى تطبيق المناهج الجديدة ليست أبدًا مجرد موضة كما يقال، وإنما دعوة من شأنها أن تحقق فى آنٍ امتلاكنا العلمى للتراث وتجديد فكرنا المعاصر[2]. ولكن ما التراث المقصود بإعادة القراءة ؟

لما كان التراث يحتوى على عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها فى سلسلة التطور، ولما كان التراث أيضًا خزانًا للأفكار والرؤى والتصورات يأخذ منه المجتمع أو الأمة ما يفيدها فى حاضرها، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم[3]. فلابد -إذن- من اختيار العناصر الجوهرية التى تملك صلاحيات البقاء والتفاعل مع واقعنا الراهن، كى تضيف طاقة ثورية خلاّقة إلى طاقات أمتنا فى معركتنا من أجل التقدم[4].

ولما كان معيار الاختيار ينحصر دائمًا فى اهتمامات الحاضر وتطلعات المستقبل، ولما كان حاضرنا ومستقبلنا يفرض علينا الاندماج فى عصر العولمة والأخذ بمعطيات الثورة العلمية والتقنية المعاصرة،فإن التراث المقصود فى هذه الحالة هو "التراث العلمى" .

---

(١) جمال الدين العلوى : ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: تجديد الفكر الإسلامى)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود -المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء- بيروت، ١٩٨٩م، ص: ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٦، ١٣٧ .

(٣) د. الجابرى : التراث والحداثة، ص: ٣٨، ٣٩ .

(٤) د.محمد عمارة : نظرة جديدة إلى التراث، ص: ٣٣، ٣٤ .

رابعًا: التراث العلمي العربي :

ليس هناك من شك فى أن العلماء العرب والمسلمين قد اسهموا فى تطور العلم العالمى، إذ لايمكن لأى باحث موضوعى محايد أن يتغافل هذه الفترة الهامة من فترات تطور العلم. بل إن الإجماع واقع -كما يقول جورج سارطون[1]- على أن تاريخ العلم بدأ على التحقيق فى منطقة الشرق الأوسط. وقد أدى هذا الإجماع ابتداءً من خمسينيات القرن العشرين إلى اهتمام لم يسبق له مثيل لدراسة تاريخ العلم العربى .

وتتجلى مظاهر الاهتمام لمعالجة قضايا تاريخ العلم، فى إنشاء الأقسام والمؤسسات الأكاديمية المتخصصة فى الكثير من جامعات العالم، وإصدار أكثر من مائة مجلة دورية متخصصة فى تاريخ العلم ككل، أو فى موضوع محدد من موضوعاته، أو فى مرحلة زمنية معينة من مراحل تطوره عبر العصور. يضاف إلى ذلك ما يعقد من مؤتمرات دولية فى تاريخ العلم بصورة دورية، تقريبًا كل ثلاث أو أربع سنوات منذ عام ١٩٢٩م. وقد بلغت حتى الآن عشرين مؤتمرًا، عقد أحداها فى القدس سنة ١٩٥٣م، وكان آخرها فى لييج ببلجيكا سنة ١٩٩٧م[2]؛ ومازالت المؤتمرات تعقد حتى اليوم .

ويستوقفنا فى هذا الصدد ما يدعو إليه الآن المركز الفرنسى للثقافة والتعاون بالقاهرة بشأن الإعداد لاحتفالات فرنسية بالعلم العربى[3]- والتى

---

(١) جورج سارطون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط، ترجمة: د.عمرو فروخ، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٢م، ص: ٢٠ .

(٢) د.أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى العربى: شيء من الماضى أم زاد للآتى، (بحث ضمن ندوة للتراث العلمى العربى: مناهج تحقيقه وإشكالات نشره، فى الفترة من ٦-١٩٩٩/١٢/٧م، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٢٢ .

(٣) انظر: إيهاب الخضرى: العلم ضد العولمة، (مقال أعده ضمن مجلة أخبار الأدب، العدد ٥٠٣)، القاهرة ٢٠٠٣م، ص: ١٥-٢٢ .

سوف تبدأ قريبًا بالقاهرة وباريس معًا ، وتستمر حتى منتصف عـام ٢٠٠٤- باعتباره نموذجًا يحمي هوية فرنسا في عصر العولمة. وماكـان مـن الممكـن أن يتسخدم الفرنسيون المـاضي العربي في الدفـاع عـن المستقبل الفرنسي دون الإشارة إلى أسباب ذلك؛ ولعل أهم هذه الأسـباب -كمـا أشـارت إلى ذلـك دانيال فوزني المسئولة عن الاحتفالية -ينحصر في أن نمـوذج العلـم العربي لـه خصوصيته وامتيازاته، لأنه يحتوى على أمور كثيرة تصلح للإستلهام في القـرن الحادى والعشرين، كالرغبـة في المعرفـة مـن جـانب العلمـاء وأهـل السـلطة، والتمويل الذى كانت تخصصه الدولة بشكل يعبر عن رغبة أكيدة فـي التطـور العلمي، بالإضافة إلى الطريقة أو برنامج البحـث الـذى كـان يـدار بـه المجتمـع العلمي، واحترام مصادر العلم سواء كانت نابعة من الثقافـة الإسـلامية أو مـن خارجها ، وإسناد كل معلومة أو فكرة إلى مصدرها الأساسـي؛ وهـي أفكـار نتعامل معها اليوم باعتبارها حديثة .

ويتميز العلم العربي ونموذجه بأنه كان يغطى مساحات جغرافية شاسـعة أو واسعة، وأثنيات متعددة، وشعوب ذات تواريخ مختلفة، هذه الشعوب التـي أصبحت في لحظـة مـن اللحظـات أحاديـة التوجـه مـع الحفـاظ علـى هويـات داخلية مختلفة. وهذا يعني أن الحضـارة الإسـلامية قـد حـافظت علـى هويـات الثقافات الأخرى وخصوصياتها؛ ومن ثم فإن العلـم العربـي يعـد مثـالاً يصلـح للتأمل في أوروبا والعالم العربي .

وإذا كـان هـذا شـأن الثقافـة الفرنسية بصـــدد المحافظـة علــى هويتهــا وخصوصيتها ضد العولمة؛ فماذا نحن فاعلون ؟

فبعد أن ثبت لدى الكثيرين -عرب ومستشـرقين- أهميـة العلـم العربـي ونموذجه، يمكن النظر إليه على أنه من أهم العوامل الأساسية في تكوين الذات

العربية المعاصرة وتشكيلها، ذلك لأنه يعد بمثابة البنيـة التحتيـة الفاعلـة الخلاقـة التى نستطيع من خلالها أن ننجز ونصنع ما نصنعه. ويعنى هذا أن العلم العربى فاعلية إنسانية خلاقة، وهو ما يجعله بمثابة المرجعية الرئيسـة فى تهيئـة العقـول والنفوس للمعرفة العلمية .

وإذا كان العلم العربى هو الذى سيحدد موقعنـا كعـرب ومسـلمين فـى عصر العولمة، ومشاركتنا الفعالة فى ضوء أهدافنا وإمكاناتنا وسـبل الاستفادة منها، فإنه يتوجب علينا الالتزام بالأدوات المعرفية لمعـاصرة التـى تبلـورت فـى أفق العلم العالمى[1]، من أجل القدرة على إعـادة قـراءة الفكـر العلمـى العربـى وتجديده بصورة تتلاءم مع الواقع المعاصر. ولذلك فإن التحليل الإبسـتمولوجى المعاصر -فى تقديرى- هو خير معين لهذه القراءة لتراثنا العلمى .

ومما لاشك فيه أن التحليل الإبستمولوجى للعلم العربـى سيأخذنا بعيـدًا عن السرد التاريخى، لينطلق بنا مباشرة إلى آفـاق لإبسـتمولوجيا التـى تشـكل ميدانًا مختلفًا من التصورات، التى تجعل الدارس يقـرن النقـد بـالتحليل، وينتقـل من مستوى إبستمولوجى معين يعتمد على قراءة النص بصورة انفعالية حنينية، إلى مستوى آخر يعتمد على تفكيك النص مـن أجـل معرفـة المشـكلات التـى واجهت العَالِم فـى تفصيلاتهـا والعلاقـات القائمـة بينهـا، وعلاقتهـا بالسـياق السابق عليها، وما انطوت عليه النظريات السابقة، ومدى تطويرها أو تأييدهـا

---

(١) ولما كان العلم العربى يشكل جزءًا مهمًا وأساسيًا من مراحل تطور العلم العالمى، بما قدمه العلمـاء العرب والمسلمين من كشوفات علمية جديدة ومهمة، انطلاقًا من نقـد النص وتفكيك الخطـاب العلمى اليونانى وغيره -كما سبق أن أشرنا فى الفصل الثـانى- فـإن العلـم العربـى وتاريخه يقـدم دليلاً واضحًا على مدى إسـهام العلمـاء العـرب والمسـلمين فـى تلـك الأدوات المعرفية المعـاصرة، خاصةً التحليل الإبستمولوجى الـذى نستخدمه فـى إعـادة قـراءة العلـم العربـى وتجديـده بصـورة موضوعية محايدة .

لبرنامج بحثى جديد[1].

وليس الغرض من التحليل الإبستمولوجى للعلم العربى، هو تحليل فحوى الخطاب المعرفى للعلم العربى فحسب؛ وإنما التركيز على دور العقل أيضًا وإبراز فاعليته ونشاطه النقدى فى تراثنا العلمى. فالتحليل الإبستمولوجى لتراثنا العلمي -إذن- سوف يؤدى إلى إشاعة مفهوم العقلانية وسيادته وإلى التحلى بالروح النقدية، أو مفهوم العقلانية النقدية الهادفة، التى هى رمز المشاركة الإيجابية فى عصر العولمة والدخول إلى القرن الحادى والعشرين.

هذه هى الوسائل الأربع التى تشكل الشرط الذى لامناص منه لهذه الاستراتيجية التى نريدها للنهضة والتجديد الثقافى، وهى إذ تجمع بين العقلانية والروح النقدية أو العقلانية النقدية الهادفة، فهى تشكل فى نظرنا المنهجية المعرفية للعمل على تجديد الفكر الإسلامى تجديدًا يعيد صياغة نموذجه أو نظامه المعرفى العقلانى، ويزيل عنه آثار الجمود والتقليد الأعمى للماضى والحاضر؛ فهو تجديد يتجاهل التبعية الاقتصادية والتسويات السياسية، ويتخذ من المعرفة والثقافة أساسًا ومحورًا له، خاصة وأن التوجه إلى المعرفة والثقافة قد بات أمرًا ملموسًا على الصعيدين الدولى والعالمى. ومن ثم فإن العقلانية والروح النقدية هما المنهجية التى يجب أن نلتزم بها فى تجديدنا الثقافى وتوجيهنا التعليمى والمعرفى؛ إذ يجب أن نمضى قدمًا مستعنين بوما لمواجهة عصر العولمة ومتغيراته. وفى كل الأحوال يجب أن نضع نصب أعيننا الغاية التى نعمل لها ونكافح من أجلها، وهى النهوض بالمجتمع العربى الإسلامى والإعلاء من شأنه. ومدار ذلك كله هو الإيمان بالاستراتيجية المعرفية الجديدة وبشرعيتها فى

---

(١) د.ماهر عبد القادر: الطب العربى.. رؤية إبستمولوجية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ١١ .

إعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده .

فلنبذل الجهد والعمل الشاق لإشاعة العقلانية والروح لنقدية أو العقلانية النقدية الهادفة فى مجتمعنا، لتصبح منهجًا عامًا للتعامل فى جميع المجالات المعرفية والثقافية والتعليمية، بالإضافة إلى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويجب أن نبذل أيضًا كل جهودنا لمقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية ، ولنشر أساليب التفكير العلمى الصحيح والتحلى بالعلم وثقافته. وهو ما سوف يؤدى -فى اعتقادى- إلى تهيئة المجتمع بكل أنظمته المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية، للتحرر الفكرى، والنهوض الثقافى، والتطور الحضارى .

من أجل كل ما سبق، فإن المخرج الوحيد "The Only way out" لإعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده ينحصر فى الالتزام بهذه الاستراتيجية المعرفية، ولذلك ندعو رجال الفكر العربى الإسلامى إلى الإسهام فى تأسيسها، وتحديد أولوياتها، وبيان منطلقاتها، ووسائل تحقيقها .

ولعلى بهذا البحث أكون قد أسهمت بجهدى المتواضع فى إضاءة السبيل إلى تحقيق هذا الأمل، بصورة صادقة غير خادعة لاتخلق أوهامًا أو أفكارًا غير واقعية . فما كان من توفيق فهو من الله سبحانه وتعالى له الحمد والشكر ، وما كان من زلل فهو من نفسى وما أبرىء نفسى .

الخاتمة ونتائج البحث

لقد أوضحنا بما قدمناه في هذا البحث، ذلك التصور المتعلق بالاستراتيجية أو المنهجية المعرفية الجديدة التي يجب أن يتعامل من خلالها الفكر الإسلامي، لمواجهة عصر العولمة أو القرن الحادي والعشرين وتحدياته. غير أن هذا لايعفينا من تدوين بعض النتائج الهامة التي توصلنا إليها، وذلك من خلال الإجابة على تساؤلات البحث، وهذه النتائج هي:

(١) تنبع هذه الاستراتيجية من المعين الذي لاينضب أبدًا، أي من القرآن الكريم، الذي جمع في صورة ملفتة للنظر والتأمل بين العقلانية والروح النقدية في الكثير من آياته الكريمة. وقد عدها منهجية معرفية للمجتمع الإسلامي كافة، سواء بالنسبة للإنسان في علاقته بالله سبحانه وتعالى، أو في علاقته بالإنسان الآخر، أو في علاقته بالنتاج الثقافي للحضارات الأخرى. فما كان من الممكن أن تزدهر الحضارة الإسلامية إلا بالإعتماد على هذه المنهجية الجديدة في صياغة النظام المعرفي العقلاني، ذلك النظام القائم على الأسس القرآنية من ناحية، والحوار والانفتاح والتفاعل وقبول الآخر وجودًا وفكرًا ، من ناحية أخرى .

وقد ظلت هذه المنهجيه المعرفية الجديدة على جدل وخطاب العقل الإسلامي لفترة طويلة، بشكل جعله خطابًا فاعلاً ومبدعًا في مختلف المجالات الدينية والفقهية، أو الفلسفية والكلامية أو العلمية .

وها هنا تكمن النقطة الأساسية التي أود الإشارة إليها، وهي: إن حالة اللاوعي أو الانحطاط الفكري وحالة التشتت الثقافي والسياسي والاقتصادي التي يعيشها المجتمع العربي الإسلامي الآن، إنما تنبثقان من الابتعاد عن النهج

القرآنى الصحيح والفهم الدقيق لآياته، فهما خير معين لتحديد الأطر الفكرية والمفاهيم التى تشكل الخطاب العربى الإسلامى الفاعل والمبدع فى عصر العولمة .

(٢) تعتمد هذه الاستراتيجية على النقد الذاتى باعتباره عملية مهمة وضرورية فى التغيير والبناء، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وذلك لأن هذه الاستراتيجية تقتضى مراجعة النموذج أو النظام المعرفى العقلانى الذى تنطلق منه مراجعةً تقتضى نقده وتقويمه بغية تعديله وتجاوزه من خلال مجموعة من الضوابط السليمة .

وقد ساعد القرآن الكريم أيضًا على بلورة هذا المصطلح بصورة أكثر دقة وملامسة لطبيعة هذه العملية الداخلية لدى الإنسان، كما ساعدت المحاولات التى بذلها العلماء العرب والمسلمين لنقد العلم اليونانى على إبراز مفهوم النقد الذاتى للعلم فى الحضارة الإسلامية. وقد انتقلت هذه العملية المهمة من المجالين الدينى والعلمى إلى مختلف المجالات الأخرى فى الحضارة الإسلامية، سواء كانت كلامية أو فلسفية أو غيرهما. ومن ثم فإن المراجعة الشاملة والمتعمقة فى الإنجازات الحضارية الإسلامية فى جميع المجالات المعرفية والثقافية، تكشف عن أن ممارسة النقد الذاتى قد حققت تقدمًا معرفيًا وثقافيًا لانظير له .

(٣) تبلور هذه الاستراتيجية العلاقة الجدلية بين النقد الداخلى (نقد الذات) والنقد الخارجى (نقد الآخر)، باعتبارها عملية مهمة وضرورية للتعامل المعرفى مع النموذج التراثى الإسلامى من ناحية، وللانفتاح الثقافى والحوار الفاعل مع النموذج الحضارى الغربى المعاصر من ناحية أخرى. وذلك ليس لنقدهما وتحليلهما فحسب، بل لتجاوزهما أيضًا، وطرح النموذج العربى الإسلامى البديل من منظور ثقافى وأفق معرفى مختلف. فبدون ذلك

لايمكن تجديد الفكر الإسلامي بما يتوافق مع مستجدات عصر العولمة ومتغيراته .

(٤) تطرح هذه الاستراتيجية العلم العربي باعتباره نموذجًا يصلح للتأمل والاستلهام لمواجهة عصر العولمة وتحدياته، لأنه يحتوى على الكثير من الأفكار التى نتعامل معها اليوم؛ مثل: الرغبة فى المعرفة من جانب العلماء وأهل السلطة، والتمويل المالى الذى كانت تخصصه الدولة بشكل يعبر عن رغبة أكيدة فى التطور العلمى، وبرنامج البحث العلمى الذى كان متبعًا من العلماء أنفسهم داخل بمجتمعهم العلمى، واحترام مصادر العلم سواء كانت نابعة من الثقافة الإسلامية أو من خارجها، وإسناد كل معلومة أو فكرة إلى مصدرها الأساسى، ومفهوم عالمية العلم لما يحتويه العلم العربى من أفكار ونظريات علمية لمختلف الحضارات من ناحية، ولانتشاره فى مختلف بقاع الأرض من ناحية أخرى .

وقد حافظ العلم العربى فى نموذجه على هويات الثقافات المختلفة وخصوصياتها، وهو ما تنادى به جميع الثقافات المعاصرة فى مواجهة العولمة وتحدياتها. من أجل ذلك أشرنا إلى أن العلم العربى يعد من أهم العوامل الأساسية فى تكوين الذات العربية المعاصرة لمواجهة عصر العولمة وتحدياته .

(٥) تجنب هذه الاستراتيجية المجتمع العربى الإسلامى أخطاء التيارات التحديثية أو النهوضية الحديثة والمعاصرة وتوجهاتها الأيديولوجية المختلفة، سواء أكانت سلفية أم علمانية أم غيرهما. وتهدف إلى خلق وعى عربى إسلامى مبدع وخلاق، وقادر على التفاعل مع مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية المعاصرة، سواء أكانت عربية أم غربية .

(٦) ترتبط هذه الاستراتيجية بقضية تطوير التعليم ارتباطًا شديدًا لأنه من العبث الدعوة إلى هذه الاستراتيجية، ومازالت مدارسنا وجامعاتنا بعيدة عن أجواء التقدم العلمى والتقنى ومعتمدة على منهج الحفظ والتلقين. ولذلك لابد من الاهتمام بالبحث العلمى ومناهجه وتطوير برامج التعليم عامة والتعليم الجامعى خاصة، بما يتوافق أو يتلاءم مع مستجدات الثورة العلمية والتقنية المعاصرة. وهو أمر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لبناء الشخصية العربية الفاعلة والقادرة على الخروج من حالة اللاوعى أو التخلف والانحطاط الفكرى، إلى حالة الوعى المبدع والفاعل فى الحاضر القائم والمستقبل القريب .

(٧) تهدف هذه الاستراتيجية إلى إعادة بناء ثقة الإنسان العربى بنفسه وبقيمته، وبأن أمته العربية الإسلامية أمة مبدعة وخلاقة ومتحضرة وقادرة على المشاركة الإيجابية لا الاستهلاكية فى الحضارة المعاصرة. وذلك لأنه من غير المعقول الدعوة إلى هذه الاستراتيجية، ومازال الإنسان العربى اليوم يشعر بالدونية تجاه الآخر المتقدم حضاريًا. ومن ثم فإن مسألة إعادة الثقة بالنفس- فى اعتقادى- من المسائل المهمة جدًا والرئيسة فى إعداد الشخصية العربية الفاعلة والقادرة على المساهمة الإيجابية فى عصر العولمة ومتغيراته.

وأخيرًا، فإن هذا البحث قد كشف بما لايدع مجالاً للشك عن ضرورة الإيمان بالاستراتيجية المعرفية الجديدة وشرعيتها، من أجل إعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده بما يتوافق مع مستجدات عصر العولمة ومتغيراته .

مصادر البحث ومراجعه

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١- ابن حزم (أبى محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م؛ (المجلد الأول).

٢- " " " " " " : النبذ فى أصول الفقه الظاهرى، تحقيق: محمد صبحى حسن حلاق، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م.

٣- " " " " " " " : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د.إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

٤- ابن رشد (القاضى أبى الوليد محمد) : تهافت التهافت، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٧١م.

٥- " " " " " " : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسرى، إشراف وتقديم: د.محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م.

٦- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) : لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، (الجزء الحادى عشر) .

٧- أبو العلاء المعرى : اللزوميات، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م؛ (الجزء الأولى) .

٨- أبو حامد الغزالى : ميزان العمل، ضبطه وقدم له: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، دمشق- بيروت، ١٩٨٦م .

٩-أبو يعرب المرزوقى : العقلانية والفكر الإسلامى، (مقال ضمن مجلة الوعى المعاصر، العدد:(٦، ٧)، دمشق، ٢٠٠١م .

١٠- أحمد أبو زيد (دكتور) : التنوير فى العالم العربى، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر، العدد ٣-المجلد ٢٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م .

١١- أحمد الربعى (دكتور) : محاولة تفسير اجتماعى لنشأة العلم العربى الإسلامى وتطوره، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م .

١٢- أحمد شوقى (دكتور) : العلم ثقافة المستقبل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م .

١٣- أحمد عبيد الكبيسى : العقل والقرآن، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م .

١٤- أحمد فؤاد باشا (دكتور) : التراث العلمى العربى: شيء من الماضى أم زاد للآتى، (بحث ضمن ندوة التراث العلمى العربى: مناهج تحقيقه وإشكالات نشره، فى الفترة من ٦-١٢/٧/١٩٩٩م)، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م .

١٥- " " " " : الإسلام والعولمة، دار الجمهورية للصحافة، القاهرة، ٢٠٠٠م .

١٦- أحمد محمود صبحى (دكتور) : فى علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٧٦م، (الجزء الأول).

١٧- " " " " : هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦ م .

١٨- " " " " : وحملها الإنسان.. مقالات فلسفية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م.

١٩- أكرم ضياء الدين (دكتور) : التراث والمعاصرة (كتاب الأمة)، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، الطبعة الأولى، قطر، ١٤٠٥هـ .

٢٠- أندريه لالاند : العقل والمعايير، ترجمة: د.نظمى لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩ م.

٢١- " " : الموسوعة الفلسفية، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، باريس-بيروت، ١٩٩٦م، (الجزء الثالث) .

٢٢- إبراهيم بدران (دكتور) : حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م.

٢٣- إبراهيم محمود : العولمة.. هل هى انفجار الهوية؟، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجى العربى)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٤- إبراهيم مصطفى إبراهيم (دكتور) : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت .

٢٥- إحسان هندى (دكتور) : العولمة وأثرها السلبى على سيادة الدولة، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومى، سوريا، ١٩٩٨م .

٢٦- إيهاب الخضرى : العلم ضد العولمة، (مقال أعده ضمن مجلة أخبار الأدب، العدد ٥٠٣)، القاهرة، ٢٠٠٣م .

٢٧-برتراند راسل : حكمة الغرب، ترجمة: د.فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣ م.

٢٨- برهان غليون (دكتور) : اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، دار التنوير، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م .

٢٩- بطرس بطرس غالى (دكتور) ومحمود خيرى عيسى (دكتور) : المدخل فى علم السياسة، مطابع الأهرام التجارية، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٦م .

٣٠- تركى الحمد : الثقافة العربية فى عصر العولمة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م .

٣١- توفيق الطويل (دكتور) : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان المائة العام الأخيرة، (مقال ضمن كتاب: الفكر العربى فى مائة سنة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية)، الجامعة الأميريكية، بيروت، ١٩٧٦م .

٣٢- ج.ج. كراوثر : قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراسة: د.يمنى طريف الخولى، د.بدوى عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م .

٣٣- الجاحظ (عمرو بن بحر) : الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٤٥م، (الجزء السادس) .

٣٤- " " " " : آثار الجاحظ (حجج النبوة)، تحقيق: عمر أبو النصر، مطبعة النجوى، بيروت، ١٩٦٩م.

٣٥- جان نيدرفين بيترس : العولمة والتهجين، (مقال ضمن كتاب: محدثات العولمة، إعداد: مايك فيذرستون وآخرون، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم: د.جابر عصفور)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ .

٣٦- الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .

٣٧- جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة، إعداد: د.محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م .

٣٨- جمال الدين العلوى : ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: تجديد الفكر الإسلامى)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود- المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء- بيروت، ١٩٨٩م .

٣٩-جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى - دار الكتاب المصرى، بيروت-القاهرة، بدون تاريخ .

٤٠- جورج سارطون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط، ترجمة: د.عمرو فروخ، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٢م .

٤١- جورج صليبا : الفكر العلمى (نشأته وتطوره)، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة البلمند، بيروت، ١٩٩٨م .

٤٢- جورج طرابيشى : مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م .

٤٣- " " : من النهضة إلى الردة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠م .

٤٤-جوزيف نسيم يوسف (دكتور) : أوروبا العصور الوسطى وحضارتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م .

٤٥- جولد تسهير : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (مقال ضمن كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوى)، وكالة المطبوعات- دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م .

٤٦-جون كوتنغهام : العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمى، مركز الانماء الحضارى، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٧م .

٤٧- جيل كاستون غرانجه : العقل، ترجمة: هنرى زغيب، المنشورات العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٩م.

٤٨- الحارث بن أسد المحاسبى : العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم: د.حسين القوتلى، دار الكندى-دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٩-حامد خليل (دكتور) : الحوار والصدام فى الثقافة العربية المعاصرة، دار المدى، الطبعة الأولى، سوريا، ٢٠٠١ .

٥٠- حبيب إسكندر الشاروني (دكتور) : فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨١م.

٥١- حسام الألوسي (دكتور) : مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل في الفكر العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م .

٥٢- حسين معلوم : التوازن واللاتوازن في معادلة التمايز - الاتصال الحضاري، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجي العربي) ،معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٨م .

٥٣- خليل أحمد خليل : النقد وعقل النقد، (مقال ضمن مجلة الفكر العربي، العدد ٧٣)، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٣م .

٥٤- دافيد رونكوبف : في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد خضر، (مقال ضمن مجلة الثقافة العالمية، العدد ٨٥)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧م .

٥٥- الراغب الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم -الدار الشامية، الطبعة الثانية، دمشق-بيروت، ١٩٩٧م .

٥٦- رفاعة رافع الطهطاوى : تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، تقديم: مصطفى نبيل، دار هلال، القاهرة، ٢٠٠١م .

٥٧- رنيه ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: د.عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٦م .

٥٨- " " : مبادىء الفلسفة، ترجمة: د.عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٠م .

٥٩- " " : مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم، ترجمة وتقديم وتعليق: د.جميل صليبا، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٠م .

٦٠- رونالد روبرتسون : العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية)، ترجمة: أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م .

٦١- رونالد روبرتسون : رسم خارطة للوضع العالمى (العولمة كفكرة محورية)، فيذرستون، ترجمة:

عبد الوهاب عدوب)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م .

٦٢- زكريا إبراهيم (دكتور) : هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م .

٦٣- زكي نجيب محمود (دكتور) : ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، الطبعة الرابعة، بيروت- القاهرة، ١٩٨٩م .

٦٤- سالم يفوت (دكتور) : العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٩ .

٦٥- " " " : الفلسفة والعلم فى العصر الكلاسيكى، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٨٩م .

٦٦- " " " : أسباب تعثر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى-العدد ٥٧)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م .

٦٧- سالم يفوت (دكتور) : نحن والعلم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م .

٦٨- سعدون حمادى : العقل والنهضة، (مقال ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى

المعاصر)، مركز دراسات الوحده العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1999م.

69- سعيد حارب (دكتور) : الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعي، العين، 2000م .

70- سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) : حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م .

71- سليمان داود (دكتور) : نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، 1984م .

72- شكرى نجار (دكتور) : النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث، (مقال ضمن مجلة الفكر العربي، العدد 41)، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986م .

73- صالح السنوسي (دكتور) : العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000م .

74- صلاح قنصوة (دكتور) : السيارة ليكساس تقتلع شجرة الزيتون، مانيفستو جديد للداروينية الأمريكية، (مقال ضمن مجله الهلال، عدد فبراير)، القاهرة، 2000م .

٧٥- عباس محمد حسن سليمان (دكتور) : نصير الدين الطوسى وأثره فى تقدم علم الفلك الإسلامى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م .

٧٦- عبد الجبار الرفاعى : جدل التراث والعصر، دار الفكر المعاصر- دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠١م .

٧٧- عبد الجبار (القاضى أبى الحسن) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د.إبراهيم مدكور، إشراف د.طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م. (الجزء الثانى عشر- النظر والمعارف).

٧٨- عبد الحكيم أجهر : العقل العلمى، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٥٥)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م .

٧٩- عبد الحليم الجندى : الإمام محمد عبده، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م .

٨٠- عبد الخالق عبد الله (دكتور) : العولمة.. جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر- المجلد ٢٨- العدد ٢)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م .

٨١- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : . سنتج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.

٨٢- عبد الرشيد عبد العزيز سالم (دكتور) : الإمام الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م .

٨٣- عبد الستار عز الدين الراوى (دكتور) : فلسفة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤م .

٨٤- عبد اللطيف عبد الحليم (دكتور) : المستقبل مع العربية الفصحى، (مقال ضمن بمجلة العربى، العدد ٥٠٢)، وزارة الإعلام، الكويت، ٢٠٠٠م .

٨٥- عبد الله أبو راشد : العولمة.. إشكالية المصطلح ودلالاته فى الأدبيات المعاصرة، (مقال ضمن بمجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، سوريا، ١٩٩٨م .

٨٦- عبد الله عثمان التوم (دكتور)، عبد الرؤوف محمد أدم (دكتور) : العولمة، دار الوراق، الطبعة الأولى، لندن، ١٩٩٩م .

٨٧- عبد الهادى محمد زارع (دكتور) : توظيف الإعلام لنقل الخطاب الشرعى الصحيح فى ظل العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عن

العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها، فى الفترة من ٢٩-١٩٩٩/١١/٣٠م)، الدار المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م .

٨٨- عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، بدون تاريخ .

٨٩- عطية سليمان عودة أبو عاذرة : مشكلتا الوجود والمعرفة فى الفكر الإسلامى الحديث، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .

٩٠- علال الفاسى : النقد الذاتى، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م .

٩١- على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤م)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٥م .

٩٢- على حرب : النص والحقيقة (نقد النص -جـ١)، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٥م .

٩٣- على حرب : النص والحقيقة (الممنوع والممتنع- جـ٣)، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت-الدار البيضاء، ١٩٩٥م.

٩٤- علي حرب : الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٨م .

٩٥- على حسين الجابرى إشكالية الحرية فى الفكر العربى المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م .

٩٦- عمانوئيل كانط : نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومى، بيروت، ١٩٨٨م.

٩٧- غانم هنا (دكتور) : النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر- المجلد ٢٩- العدد ٣)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م.

٩٨- فؤاد زكريا (دكتور) : التفكير العلمى، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م.

٩٩- فهمية شرف الدين : الفكر العربى أمام تحديات العصر، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٩١)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٨م .

١٠٠- قاسم المقداد (دكتور) : العولمة والثقافة، (مقال ضمن مجلة الكويت- العدد ١٨٩)، الكويت، ١٩٩٩م .

١٠١- قاسم شعيب : العقل الإسلامي (هموم التحرير والتنوير) ، (مقال ضمن مجلة الوعي المعاصر - العدد ٦، ٧)، دمشق، ٢٠٠١م .

١٠٢- قدري حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م .

١٠٣- كرين برينتون : تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقى جلال، مراجعة: صدقى حطاب، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م .

١٠٤- لؤى صافى : العقل والتجديد، (مقال ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.

١٠٥- ماهر عبد القادر (دكتور) : مدخل لفهم بعض الإسهامات فى فلسفة العلوم فى مصر، (بحث قدم إلى الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية عن دور مصر فى الإبداع

الفلسفى، فى الفترة من ١٠-١٢/يوليو)، القاهرة، ١٩٩٠م .

١٠٦- ماهر عبد القادر (دكتور) : الطب العربى... رؤية إبستمولوجية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م .

١٠٧- " " " " : الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ .

١٠٨- مطاع صفدى : استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م .

١٠٩- معن زيادة (دكتور) : الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع، والاتباع، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٥٧)، معهد الانماء، بيروت، ١٩٨٩م .

١١٠- مقداد نديم عبود (دكتور) : بين القطعية والخلق (الحقيقة فى الخطاب العربى المعاصر)، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م .

١١١- محمد أركون : التراث .. محتواه وهويته -إيجابياته وسلبياته، (مقال ضمن كتاب: التراث

وتحديات العصر في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م .

١١٢- محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥م .

١١٣- " " : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي - المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٦م .

١١٤- " " : الفكر الإسلامي .. قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي -المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٦م .

١١٥- محمد إبراهيم مبروك (دكتور) : الإسلام والعولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر الإسلام والعولمة)، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩م .

١١٦- محمد المصباحي : تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م .

١١٧- محمد باشا المخزومى : خاطرات جمال الدين الأفغانى، بيروت، ١٩٣١م .

١١٨- محمد ثابت الفندى (دكتور) : فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م .

١١٩- " " " : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م .

١٢٠- محمد حافظ دياب : تعريب العولمة مساءلة نقدية، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م .

١٢١- محمد حسن الأمين (السيد) : اصلاح الفكر الإسلامى، (حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعى ضمن كتاب: مناهج التجديد)، دار الفكر المعاصر- دار الفكر، الطبعة الأولى بيروت- دمشق، ٢٠٠٠م .

١٢٢- محمد حسن جبل (دكتور) : لغة القرآن الكريم فى عصر العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عن العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها، فى الفترة من ٢٩-٣٠/١١/١٩٩٩م)، الدار المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م .

١٢٣- محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية فى إطارهما التاريخى، (بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م .

١٢٤- محمد عابد الجابرى (دكتور) : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، (بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م .

١٢٥- " " " " : إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م.

١٢٦- محمد عابد الجابرى (دكتور) : نظرة نحو المستقبل، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى)، مركز دراسات الوحدة

العربيـــة، الطبعـــة الثانيـــة، بـــيروت، ١٩٨٧م.

١٢٧- محمـــد عـــابد الجـــابرى (دكتور) : إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م .

١٢٨- " " : تكوين العقل العربـى ،مركـز دراسـات الوحــدة العربيــة، الطبعـــة الخامســـة، بيروت، ١٩٩١م .

١٢٩- " " " : بنية العقـل العربـى، مركـــز دراســـات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بـيروت، ١٩٩٢م .

١٣٠- " " " " : نحن والـتراث، المركـز الثقـافى العربـى، الطبعة السادسة، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٣م .

١٣١- " " " " مدخـل إلى فلســفة العلــوم، مركـــز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٤م .

١٣٢- " " " " : قضايـا فـى الفكـر المعـاصر، مركـــز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م .

١٣٣- محمد عاطف العراقي (دكتور) : الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨م .

١٣٤- " " " " : الفلسفة العربية (مدخل جديد)، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١م .

١٣٥- محمد عبد الهادى أبو ريدة (دكتور) : العقل عند الغزالى، (مقال ضمن مجلة العربى، العدد ٢٤٩)، الكويت، ١٩٧٩م.

١٣٦- محمد عبده (الشيخ) : الإسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٤م .

١٣٧- " " " : رسالة التوحيد، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠م .

١٣٨- محمد على التهانوى (العلامة) : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د.رفيق العجم، تحقيق: د.على دحروج، نقل النص الفارسى إلى العربية: د.عبد الله الخالدى، الترجمة الأجنبية: د.جورج زيناتى، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٩٦م، (الجزء الأول) .

١٣٩- محمد عمارة (دكتور) : الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة-بيروت، ١٩٨٨م .

١٤٠- " " " : جمال الدين الأفغانى موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة-بيروت، ١٩٨٨م.

١٤١- " " " : نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨م .

١٤٢- محمد محفوظ : الفكر الإسلامى المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٩م.

١٤٣- محمد مهدى شمس الدين (الشيخ) : أزمة تفعيل الفكر الإسلامى، (حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعى ضمن كتاب: الفكر الإسلامى المعاصر)، دار الفكر المعاصر-دار الفكر ، الطبعة الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠٠م .

١٤٤- محمد يوسف موسى (دكتور) : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٧١م .

١٤٥- محمود أبو ريه : جمال الدين الأفغانى، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م .

١٤٦- محمود أمين العالم : العولمة وخيارات المستقبل، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م .

١٤٧- محمود حمدى زقزوق (دكتور) : الإسلام فى عصر العولمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٤٨- مصطفى إبراهيم الزلمى : الصلة بين المنقول والمعقول فى المنطق الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة، بيروت، ١٩٩٨م .

١٤٩- موسى الضرير (دكتور) : العولمة ... مفهومها... بعض الملامح، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومى، سوريا، ١٩٩٨م .

١٥٠- نصر حامد أبو زيد (دكتور) : الاتجاه العقلى فى التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م .

١٥١- هشام جعيط (دكتور) : الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربى، ترجمة: د.المنجى الصيادى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م.

١٥٢- هشام شرابى : مقدمات لدراسة المجتمع العربى، دار نلسن، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٩م.

١٥٣-هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.

١٥٤- " : محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة : د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥٥- وليم كلى رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: د.إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م.

١٥٦- يحيى اليحياوى : العولمة.. أية عولمة؟، أفريقيا الشرق، المغرب-بيروت، ١٩٩٩م .

١٥٧- يمنى طريف الخولى (دكتور) : فلسفة العلم فى القرن العشرين، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م .

١٥٨- يوسف عمر قوش : النقد الذاتي خطوة على الطريق، (مقال ضمن مجلة البيان- العدد ١١٥)، مطابع الأهرام، القاهرة، ١٩٩٧م .

١٥٩- : القاموس العربي الشامل، دار الراتب الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م .

ثانيًا: المراجع الأجنبية :

- C-Strphen Jaeger: Cathedral Schools And Humanist Learning, In: Scholars And Courtiers Intellectual And Soiety In The Medieval West, London, 2002 .
- David Nicholas: The Evalution Of The Medieval World, 312-1500, London, 1992 .
- Friedrich Heer,: The Medieval World: Europe 1100-1350, London, 1993 .
- G,G, Coulton, : Medieval Village, Monor And Monastery, New Yourk, 1960 .
- H, E, J, Cendrey : Popes And Church Re Form, In The 11 Th Century, London, 2000 .
- John Baylis, Steye Smith Ceds,; The Globalization Of World Politics, And Introduction To International Relation, London, Oxford University Press, 1997.
- Norman, F, Cantor.,: Medieval History (2nd. Ed), New Yourk, 1969 .

- Philippe, Wolff., : The Awakening Of Europe (Translated From Franch By Ann Carter) Penguin, 1968 .
- Postman, Neil., : Technopoly- The Surrender Of Culture To Technology, Vintage Books, U.S.A, 1992 .
- R,H,C, Davis: A History Of Medieval Europe, London, 1961 .
- Robertson, R., : Globalization, London, Sage, 1992 .
- Tomlinson, J,. : Cultural Imperialism, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1991 .
- Toy Nybery : Monasticism In North-Western Europe, 800-1200, London, 2002 .

المحتوى

الموضـــوع	الصفحة

الباب الأول
الفلسفة والمجتمع

الصفحة

الموضوع

الباب الثاني
الفلسفة - العلم - الدين

الباب الثالث
مسائل البحث الفلسفي


الموضـوع	الصفحة

القسم الثانى

فهرسات الموضوعات
القسم الثالث

الموضوع

الموضوع   الصفحة


قراءات
فى
قضايا الفلسفة والمجتمع
دكتور
عصمت عدلى
قسم الاجتماع
المعهد العالى للدراسات الأدبية
كينج مريوط - الإسكندرية
دكتور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وتاريخ العلوم المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية